

إحسان سرکیش

الثانية

في ألف ليلة وليلة



الْشَّيْءُ الثَّانِي
فِي الْفَيْلِ وَلَيْلِي

إحسان سرکیش

التَّائِيَةُ
فِي الْفَلَيْلَةِ وَالْيَلَةِ

دَارُ الطَّلِيْعَةِ لِلطَّبَاعَةِ وَالنَّشْرِ
بَبْرُوت

جميع الحقوق محفوظة

لدار الطبيعة - بيروت

ص.ب : ١١١٨١٣

تلفون : ٢٥٧١٧٨

٣٠٩٤٧٠

الطبعة الاولى

كانون الثاني (يناير) ١٩٧٩

الفصل الأول

– الادب الشعبي

ومكان ((الف ليلة وليلة)) منه –

يحتفظ الادب الشعبي بنكهته رغم زوال الاسباب التي اقتضت ظهوره ولازمته ، ولا يزال قسم كبير منه موضع اقبال القراء عليه والاستمتاع به ، وموضع التفات الادباء والفنانين ، معاودة للاصل واقتباساً منه او استلهاماً لبناء جديد يقوم عليه . ولا ريب في ان جانبا من هذه الظاهرة تشارك فيه الآداب والفنون القديمة كافة ، وله من دواعي التأويل او التبرير ما يذهب الى انعطاف الراشد الى طفولته او ما يقول به علماء الاحياء في نظرية الاسترجاع ومفادها ان الانسان ، وهو تاج الخليقة ، يحكي في نشأته وتدرج حياته نشأة الحياة كلها على اختلاف صورها وتدرجها ونموها ، او ما يرد الى تماثل المنازع الانسانية ، في جوهرها ، ولو تفاوتت الحقب التاريخية . ورغم ذلك فثمة

خصيصة هامة ومحبة الى النفوس ، شائعة وغالبة في هذا الادب ، تقوم على ان جانب الخيال والتطلع ابرز فيه واطهر ، وان القاص الشعبي ، في تحرره النسبي من قيود الحرفة ، ابعد غورا في حياة الناس والمجتمع ، هذه الحياة التي ينالها من الادب «الرسمي» او «الفصيح» ، في احيان كثيرة ، الوفير من التقييد او التحريف . لهذا كان القاص الشعبي ، اذا واثته سليقته وحسه الفني ونظرته النافذة ، يأتي بأكثر مما يروم قوله ، شأن الشاعر المبدع ، وما ذاك الا لان الوعي الفردي لديه ملازم للوعي الجمعي و «الانا» الفردية مندمجة ، الى حد بعيد ، في «الانا» العامة او مقابلة لها ، واللاوعي ، بشقيه الفردي والجماعي ، يتناوبان نظيريهما في الوعي شفافية احيانا وكتامة احيانا اخرى .

وهذا الشكل من الادب ، شأن كل ادب ، نشاط فني يصدر عن شخصية او شخصيات موهوبة وعن ارادة او ارادات بشرية تدين بوجودها لظروف موضوعية مستقلة عن الافكار والتصورات ومتفاعلة معها . ومن البدهي ان يكون جمهور هذا الادب لا مجرد كائنات لها اوزان واحجام وادمغة وقلوب بل كائنات اجتماعية ، يدخلون من يوم ولادتهم الى يوم وفاتهم في شبكة واسعة من العلاقات ثم يكونون منتجين لاسباب العيش فيها او مالكين لوسائله او مجردين منها ، ومتعاملين مع بعضهم في جدلية تقسيم العمل والتمايز والتكامل .

والمدى الزمني الذي يمد للادب الشعبي اسباب البقاء في بلده والارتحال والهجرة الى بلدان اخرى سمة اصيلة من سماته ، الا انه ، شأن كل ظاهرة ثقافية ، مشدود في شكله الذي استقر فيه ، والى حد كبير في محتواه ، الى واقع ومجتمع وحقبة زمنية معينة . وهذا ما يجعله قبلة الباحث او الدارس ، لان الآثار الادبية لا يمكن ان تفهم ، على وجهها الصحيح ، الا على اساس من التاريخ ، ولا يتم الحكم عليها ، والكشف عن وجوه الجمال والقبح فيها ، الا اذا فهمت الظروف التاريخية التي كيفت اصحابها ودفعتهم الى ان

يصدروا ما اصدروا على صورته تلك . لذلك كان الادب الشعبي مرآة الماضي وصورة التاريخ كما فهمه الشعب او كما اريد له ان يفهمه ، ومجتلى التطلع المفصيح او الفامض ، المؤذن بالتحقيق الوشيك او الجنيني المستكن في رحم الزمن لا يعرف متى ترعف به الايام، وبثورة تتوافى فيها او تتلاقى وتتمازج، الحقيقة والوهم، الواقع والخيال ، العلم والسحر والفيبيات ... وسبيله الى ذلك اشكال من التعبير ابرزها الحكاية او القصة التي هي اسلوب التاريخ الشعبي الاوحد ، وبواسطتها اذاع العامة اصداء حياتهم ووقائعها وبرزوا فيها ما ارادوا وخلدوا النماذج والشخصيات والواقع والصواب والتطلعات التي تمثل مجتمعهم ، ومن المعلوم ان كل مجتمع يحتوي مشكلة افكار دارجة تحرك الجماهير ، كما يحتوي مشكلة افكار علمية تخص المثقفين ، وكما ان هذه تحدد لدى القادة والعلماء حلولاً نظرية لبعض المشكلات ، فان تلك تحدد السلوك العملي للجماعات ازاء المشاكل التي تصادفهم في الحياة . وهذه الذاتية التي تلازم الادب الشعبي وتحبوه اصالته ، تربو في الدلالة احياناً على وثائق التاريخ المدونة ، وهي معوان لمن يرغب في وضع الظواهر التاريخية في حيزها المتميز من سياق عام قد تسقط منه، من خلال التعميم والتجريد والاصطفاء، اجراء معبرة لها شأنها ودلالتها ... ويصح القول بأن للجماعات ادبا كما للأفراد، وان يكن الغالب الراجح ان مبدعي الآثار الفنية الشعبية او الذين اسبغوا عليها كمال حللها الفنية هم افراد باعيانهم . وهذا الادب لا يقل عن اي ادب اخر في كونه فاعلية متميزة ، وهو اذا كان صالحاً في ذاته للتذوق والنقد ، فهو ايضا ، من ناحية اخرى وللسبب نفسه ، وثيقة من اعظم الوثائق للباحثين في علم الاجتماع والانسان . وهذا الادب ، بما فيه من حكايات خرافية ، لا غنى عنه في علم حضارات الشعوب ، اذ انه يكشف لنا عن تطور حياة الانسان الروحية والاجتماعية ، كما انه بانتقاله من شعب الى اخر ، يساعدنا على استكشاف بعض العلاقات بين الشعوب التي

لولا لظلت تلك العلاقات محتجبة او مغيبة . ولم يعد من الجائز اليوم وضع الادب الشعبي قبالة الادب الرسمي او الفصيح ، اي رفع الثاني على حساب الاول او الفض من قيمته ، اذ ان كليهما ينبعان من حاجات انسانية واحدة . ولكن تاريخ الادب ما زال حتى اليوم يبالغ في حصر تخصصه في جانب واحد هو الادب الرسمي . واذا حاول تاريخ الادب ان يتجاوز حدود الادب الرسمي ليشمل اسس الادب وطبيعته ، بصفة عامة ، فانه يتحرك من خلال تصورات مضطربة وتعسفية للغاية .

ان الادب جميعه ، يبدو لنا كيانا يتحرك على الدوام : يخرج منه الادب الرسمي ثم يعود اليه ليصب فيه ، لكي يمتزج به من جديد حتى يخرج من ذلك ادب جديد مرة اخرى . ونحن حين نرجع الى الشعر العربي ، في عصوره الاولى ، سنجد عشرات النماذج بل مئاتها اصبحت ، فيما بعد ، جزءا من الادب الكلاسيكي حتى كدنا ننسى اصلها الشعبي . فالاشارة الى بكاء الحمام الهديل والى ابد النسر المعمر والى القطا وهدايتة والى الهامة ومطالبتها بالثار وغير ذلك من اشارات كثرت في الشعر العربي الجاهلي ومن ثم انتقلت الى شعراء وادباء لاحقين ، في شوط الزمن لم يتخرجوا في استخدامها باعتبارها تراثا عربيا كلاسيكيا . ونحن واجدون ، مثلا ، عند ابن شهيد القرطبي وفي رسالته او مقامته المسماة « التوابع والزوابع » وثبة من الوثبات اعتمد فيها على الخيال الشعبي وذلك في رحلته المتخيلة الى عالم الجن والشياطين ، حيث يلقي شياطين الشعراء والكتاب القدماء ويصفهم ويطارحهم الشعر والنثر ويظفر باجازاتهم . وقد استوحى ابن شهيد موضوعه من التراث القديم عند العرب ، وهو تراث شعبي ، ولكننا نلمح ، مع ذلك ، في بعض اوصافه ما يمكن ان يكون قد اقتبسه مباشرة من خيال العامة في عصره وبيئته ، وذلك عن طريق استحضاره لشيطانه وفي اوصافه لحيوانات تعيش في عالم الجن .

نقول : ان هذا كله يدل على نوع من الارتباط بين الانتاج

المثقف والانتاج الشعبي في الشعر وفي غير الشعر ، على اختلاف العصور والاقطار ، وهو ارتباط جدير بنا ان نتبينه ونتنبه اليه . لهذا كانت النظرة الى التراث الشعبي باسره ، بما في ذلك الحكايات الشعبية الخرافية والاساطير والموسيقى الشعبية ، بصفة عامة ، بوصفه نفايات الحضارة الراقية ومادة حضارية متخلفة ، نظرة مفرقة في الخطأ ، فيما نرى ، لان الامر على خلاف ذلك ، فقد انبعثت من الحصيلة الفنية الهائلة للادب البدائي اعمال بعض الادباء الكبار ثم عاشت هذه الاعمال في نطاق قوانينها الخاصة ولكنها ارتدت جميعا الى الملكية الجماعية . ونستطيع ، عن طريق الادب الشعبي ، ان نستخلص بعض قوانين الادب المتطور على الدوام ، وان كنا نستطيع كذلك ان نعرف عن طريقها كثيرا من قوانين الادب المكتمل المستقر . واخيرا ، فان حركة الايقاع الهائلة المتمثلة في صعود الادب الراقى وهبوطه ، تشير في وضوح الى ما يصل اليه هذا الادب من سمو كما تشير الى اعماقه ومعالمه واحتياجاته .

ولا بد ان يسعد المرء بفنية الادب الشعبي فهو يطلعه على عالم يشرق بروعة الاعاجيب ، عالم عميق الادراك تشع فيه البهجة والسعادة وهو في الوقت نفسه عالم النظام الاسمي . ولا ريب في ان هذا الادب يتسم بخصائص متعارف عليها واهمها انه عاش مبع البشرية في حقب متمادية من خلال بنیان تتراكب طبقاته ، بعضها فوق بعض ، بحيث تزداد اعماقه مع الزمن ، وبوسع ابناء هذا العصر ان ينفذوا الى اكثر طبقاته عمقا وان يكتشفوا فيها جدلية « الشجرة والجذور » .

• • • • •

ولئن خلب هذا الاثر الادبي ، وهو كتاب « الف ليلة وليلة » او « الليالي » - كما اضطلع على تسميته في بعض الدراسات الادبية المعاصرة ، عقول الاجيال في الشرق والغرب قرونا طوالا

ولا يزال ، ونظر كلاهما اليه على انه متعة ولهو وتسلية ، فقد اصبح ، بدخول الادب الشعبي حيز الاهتمام والاعتبار ، خليقا بأن يكون موضوعا للبحث والدرس . واولى التساؤلات التي تلم بخاطر الباحث هي طبيعة هذا الاثر ، دواعي ظهوره وامثاله في فترة معينة ، اصوله من اشكال عربية قديمة او مهاجرة او مستمدة من البيئة ، وهذه الملح لا بد ان تكون الصوى البارزة لما يمكن ان يوجه اليه الباحث ، في حدود تقديره ورؤيته ، ضوء الكاشف .

هل تعتبر قصص الف ليلة وليلة شعبية؟ والجواب بالاجاب، وهو ما يتفق عليه ، ولكنها لم تستمد اصولها مباشرة من الشعب لانها ذات طابع ادبي انتقلت عن طريق التدوين ، ولعل جزءا منها قد استمد مباشرة من قصص شعبي محلي وبعضه الاخر تختلط اصوله بين المأثور والمنقول . وفي مصطلح الباحثين في القصص الشعبي ان الحكايات الخرافية التي تنبع اصلا من الشعب تتخذ، في اغلب الاحيان ، اشكالا عديدة في مجال الرواية . لهذا لا بد من القول بوجود جامع ، واكثر من ذلك ، لا بد من وجود صائغ اضافي على القصص من فنيته وبراعته ما اعطاه نكهته وسياقه . اما متى تم ذلك؟ فقد يكون قد تم على مراحل ولكنه تم في بيئة معينة وفي فترة تاريخية معينة احتفل فيها العالم الاوروبي ، بجانب مصر وسورية ، بشيوع الادب الشعبي والاقبال عليه .

ويجب ان ندخل في اعتبارنا ان « الليالي » لا تتألف اعتباطا من مجموعة من الموضوعات رصت بجانب بعضها بعضا ، وانما تقف وراء هذه الموضوعات قوة قادرة على التشكيل استطاعت ان تكون هذه الحكايات وفقا لقوانين محددة بحيث لا يكون في وسع المرء ان يحل ، عن عمد ، موضوعا محل اخر ، اذ يندر ان يتألف بالتداول من مجموعة من هذه الموضوعات شكل معقد كما هي الحال في القدر الاكبر من هذه الحكايات . وما ان تألفت هذه الحكايات من اجزاء اكثر تعقيدا حتى انتظم بعضها بجانب بعض وحتى تضاعف دور النقل والاقتباس ، وبذلك اصبحت صورة مركبة مترابط فيها

التفاصيل وتوفي الى فنية في الصياغة والى رؤية معينة للكون والوجود والحياة الاجتماعية . لذلك لا يمكن ان يكون الموضوع قد تكون ، في شكله الذي انتهى الينا ، الا بواسطة قاص يضيف عليه صبغة خاصة ، وربما اخطأ القاص الطريق الى الاصل بألوانه الخاصة . وتظل القصة ، بوصفها كلا ، الشيء الحي ، لانها ترتبط دائما بالقاص ، والقاص لا يروي شكلا جامدا وانما يحاول ان يروي حكاية كاملة ذات بداية ونهاية . فضلا عن ذلك فان اللغة التي صيغت بها هذه الحكايات ليست لغة عامية وانما لغة فصحي تشوبها العامية وحيانا اللحن ، وهي لغة وسط بين العامية والفصحى .

وفي تقدير علماء اللغات ان اللغة ، اية لغة ، لا تلعب دور الحارس او الحامي للاسطورة ، بل اللغة ، في حدود ذاتها هي لعبة الحكم والحافظ للاوضاع الطبقية والاجتماعية وان معنى الكلمات يهدف الى وظيفتها او منفعتها او استخداماتها . وان بنائية اللسان والتركيبات اللغوية تؤدي فعلا الى احتياجات ومنافع عصبية الى جانب منفعتها الذاتية . واللغة مجموعة مترابطة من الاوضاع الكلامية التي تراعيها وتتوارثها جماعة معينة في الكلام، فالجماعة او المجتمع او البلدان التي تتكلم لغة معينة ، مثل الفصحى او عامياتها ، تعتبر معا ، الجماعة واللغة، من اهم ملامح البناء الاجتماعي ، لان هناك علاقة حميمة او متكافئة بين البناء الاجتماعي واللغة . . . ذلك ان اللغة ما هي الا نسق او بنية لها خصائصها العامة المشتركة وتخضع لبنى عقلية معينة . كما ان شكل اللغة في القصص المروية وشكل الرواية لا بد ان يلعبا، بالضرورة ، دورا في اعصاب السامعين .

ويرى احمد رشدي صالح ، اعتمادا على تحقيق لمخطوطات قبطية اجراه العلامة « اويستروب » ان حرفة الكتابة كانت في يد الاقباط الذين لعبوا دورا مهما في انشاء الاسلوب الذي ساد عصر تدوين الآثار الشعبية الادبية في القرن الثاني عشر وما تلاه .

ويشير الى ان السير ومجموعات القصص الشعبية وشعر التمثيل قد مرت بمرحلة التدوين في الفترة الممتدة من القرن الحادي عشر الى السادس عشر الميلادي . وهذا الاحتمال مبني لديه على ملاحظته تدوين السير الكبرى وتقدير اثر الحوادث السياسية التي جرت في الدولة العربية الاسلامية والجات جمعا غفيرا من القصاصيين المحترفين الى الهجرة الى مصر . ولا ريب في ان فترة التدوين قد سبقتها مراحل انشاء تلك الآثار الادبية واستعمالها بالرواية الشفاهية الامر الذي انضجها وارساها في شكلها الاخير المعروف .

ولم يكن من قبيل المصادفة ، اذن ، ان يكتب ابن دانيال مؤلفه « خيال الطيف » في القرن الثالث عشر الميلادي . وان دل ذلك على شيء فانما يدل على ان العامية كاداة فنية كانت ، قبل ذلك ، قد اصبحت لغة ادب وانها استوت خلال الاستعمال المنوع البطيء ، وتلك سمة من سمات الادب الشعبي . ونجد ابن خلدون ، في القرن الرابع عشر الميلادي ، يحدثنا في مقدمته عن لغة الامصار اي « عامياتها » ، وينتبه ذلك المفكر الكبير الى ان تلك العاميات اصبحت لغة الامم صاحبته ، ولغة آداب راقية ناضجة ، الامر الذي دعاه الى ان يطالب بوضع نحو لها كما وضع العلماء نحو الفصحى . وفي القرن الرابع عشر ايضا ، وضع محمد البليسي مؤلفه « الملح والطرف » ، وهو نموذج للاسلوب الفصيح العامي ، اذا جاز لنا ان نصفه بذلك . ويبدو انه تم ، خلال هذا القرن واولئل القرن الخامس عشر ، تدوين السير المعروفة التي اثرت في خيال منشئي الادب الشعبي بعامية وتلك هي « سيرة عنتر » و « سيرة بني هلال » و « سيرة سيف بن ذي يزن » . ويظن ان مجموعة « الف ليلة وليلة » قد تكاملت في مصر في تلك الحقبة . ولا يعارض ذلك تناقل هذه القصص بالرواية الشفاهية ، ذلك ان التدوين بالكتابة لا يكفي حاجة جمهور الادب ، على الاقل لانه يلزم انتشار الامية بين هذا الجمهور وتفرغ عدد قليل من المتعلمين

والقارئ له وامتيازهم بمعرفته .

ولعل الظاهرة الثانية التي تواجهنا هي انتشار الادب الشعبي وشيوعه وتدوينه في تلك الفترة ، ابتداء من القرن الحادي عشر الميلادي وحتى غاية القرن الرابع عشر او اوائل القرن الخامس عشر ، في جزء من المجتمع العربي هو المجتمع المصري والذي يسامته ويمثله في بعض مناحيه المجتمع السوري ايضا . وليس ذلك وليد مصادفة تاريخية او وليد بيئة او بنية ذات خصيصة نوعية متميزة ، وانما لذلك ، وهو الاهم ، دواعيه في واقع اجتماعي واقتصادي بدأ يتلمس ، من خلال الاستمرارية والضرورة شكلا جديدا او مطابقة جديدة بين الوجود المادي والفكر والتصور ، وان مقارنة بالمجتمع المقابل والموازي والمسامت ، وهو المجتمع الاوروبي في ذلك الحين ، قد تعطينا الصورة المقاربة لما كان يعرف به مجتمعنا العربي . وقصارانا ان نمضي في استعراض مقتضب لما جلاه الباحثون الاوروبيون من تلك الحقبة من تاريخهم ، ومن صورة لمجتمعهم ولانتشار القصص الشعبي فيه . واخص هؤلاء الباحثين بالذكر هو الباحث الالماني فريد ريش فون دير لاين .

في القرن الثالث عشر ، عصر المراة الكبيرة التي شاعت ان تلتقط وتجمع صور الحياة الدينية والدنيوية جميعها ، بدأت كذلك اعمال الجمع الكبيرة للاساطير والغابولات وحكايات الوعظ كما جمعت معها كذلك الحكايات الشعبية والخرافية . ويرقد معظم هذه المجموعات مع غيره من المخطوطات في بعض المكتبات . ولا يقاس ما تم نشره وطبعه منها بالكنوز التي اختزنها الانسان في ذلك الوقت وحمل اليها ثروات جديدة من الشرق . ولسنا نستطيع ان نتصور القدر الهائل الذي وصلت اليه هذه الحماية الجدية في الجمع في القرن الثالث عشر واية ثروة من الاقاصيص ومادة الحكايات الخرافية والغابولات وحكايات الحكم والحكايات الهزلية قد وصلت الى الشعب عن طريق هذه الحماسة . وهنا بدأ عصر ازدهار الادب الشعبي الذي استمر في ازدياد لا مثيل له حتى

القرن السادس عشر ، فقد تكاثرت في عنف الاساطير والافانسي الشعبية والتمثيلات الشعبية والكتب الشعبية والحكايات الخرافية والالغاز والمغامرات والحكايات الدينية والدنيوية .

وقد كان في وسع القرنين الثاني عشر والثالث عشر ان يجهدا في حصر متعة الحكاية في قوانين الادب الرسمي واشكاله الصارمة ، ولكن هذه المتعة تجاوزت كل الحدود . وقد برزت معالم الفن الشعبي اوضح واعمق مما كانت عليه في اي عصر اخر ، الا وهي الاتساع والامتلاء والتشبع بالتجارب والصور والثراء الدافق الذي يتمور دائما في اشكال جديدة . اما الشكل فقد اهمل وكذلك التكوين في معظمه ، ولكن الشعور صار مباشرا اذ اصبح اكثر دقة وعمقا من ناحية كما اصبح اكثر صلابة وعنفا من ناحية اخرى . وكثيرا ما يعاب على هذا العصر صلابته وجلافته ، ولكن هذا لا يصدق دائما ، فقد حطمت ثروة المادة الهائلة التي تم جمعها طوال قرون ، مع احتفاظها من ناحية الشكل بالتراث كل الاحتفاظ ، حطمت القواعد الصارمة للقوانين الشكلية البالية . ولم يحل الوزن الاسكندري الصارم محل ما آل اليه الادب الشعبي من فقدان الشكل الا في بداية القرن السابع عشر . ثم سيطر الشكل والقاعدة مرة اخرى طيلة قرن ونصف القرن حتى كان العصر الذي لم تعد فيه قوة التجارب المباشرة تعباً من جديد بالقواعد ، مرة اخرى ، وذلك في زحمة العواصف والازمات والعصر الرومانطقي . على ان هذا العصر يعد ، مرة اخرى ، عصر ازدهار الادب الشعبي .

وفي القرن الثالث عشر اي العصر الذي حلت فيه حياة البرجوازيين محل الحياة الدينية وحياة الفروسية ، اكتسبت الحكايات والاساطير والحكايات الهزلية وحكايات المغامرات قوة الى جانب الموضوعات التوارثية الروحية الخالدة . والى جانب الفن التشكيلي فقد ظهرت صور من عالم الادب الشعبي في مداخل الابنية وفي الفنون وفي كراسي الكورس وزجاج نوافذ الكنائس

وفي السجاد وواعية المنازل .

وبحسبنا الوقوف ، بعد هذا الالمح ، عند مجتمع مماثل هو المجتمع العربي ، وبخاصة المصري منه ، والذي كان ، فضلا عن المعاصرة الزمنية ، على تماس وتفاعل معه وتجدر الإشارة الى شيء من هذا التفاعل الذي كان قائما بجانب التعاصر التاريخي ، وهو ما اشار اليه الدكتور عبد الحميد يونس في كتابه « الهلالية في التاريخ والادب الشعبي » ، في تنويهه بما بين الادبين العربي والاوروبي او بتعبير ادق بين الادب العربي وادب الامم اللاتينية . وهو يرى في الادب الشعبي من الحرية والمرونة والقدرة على الاخذ والعطاء ما يجعله يتحدى الخلاف الديني والخصام الحربي والمفايرة العنصرية . ويرى من الملاحظ الواضحة ان تيار الادب الشعبي العربي كان قوي التأثير في اقاليم البحر الابيض المتوسط في ايطاليا واسبانيا وجنوبي فرنسا بحيث ادخل عنصرا جديدا يستطيع ان يقف الى جانب العنصر اللاتيني . ويشير ، بالمقابل الى ان عرب المغرب والاندلس كانوا يخالطون جيرانهم واعداءهم في آن واحد وانهم ثقفوا من هذه الخلطة بعض لهجاتهم ودخل فيها كثير من قصص القوم واغانيتهم وان اللهجات الشعبية استعارت من اللهجات اللاتينية العبارات والاخيلة . ويضيف الى ذلك ان جميع القرائن المستخلصة من الادبين الشعبيين العربي والاوروبي الجنوبي تحمل على الاعتقاد بأن الدراسة الحديثة المنزهة ستميط اللثام عن مقدار ما اخذه كل فريق من الاخر في الصور والموضوعات ويخلص الى القول بأن الادب الشعبي في كل من البيئتين العربية والاوروبية كان قد ظهر حوالي نهاية القرن الثاني عشر الميلادي واتخذ مكانه الى جانب الادب الفصيح حتى اعترف به المتعلمون .

ومن المعروف ان الآداب والفنون تمارس ازاء بعضها تأثيرا متفاوت الشدة في نطاق الاطلاع المتبادل او الموحيد الطرف وفي نطاق قابلية التواصل ، وهذا التأثير المتبادل ناجم عن تماثل البنى الاجتماعية . ومن المعروف ايضا ان كل طبقة تاريخية تأخذ ، في

مواجهة الطبقات السابقة لها او التي تشاققها ، حيزها في مجال الادب . واذا تم في بلد اخر ان طبقة مماثلة بدأت في التحرك فهي ستتمثل الافكار والاعمال التي صاغتها اختها الاكثر تقدما ولكنها ستعدل فيها بتجاوزها او البقاء دون ما وصلت اليه ، تبعا للاختلاف القائم بين وضعها ووضع الطبقة التي اتخذتها انموذجا لها .

وثمة ظاهرة ثالثة تستدعي ان نلم بها المامة سريعة هي اصول هذا الكتاب او اصول هذه الحكايات التي انتهت اليها . ومن الثابت ان مجموعة الحكايات نفسها اقدم من القرن الرابع عشر فشواهدا الاولى ترجع الى القرن العاشر . وفي حوالي القرن الثامن ترجم الى العربية في بغداد كتاب حكايات فارسي هو كتاب « الالف حكاية » الذي يتضمن حكايات هندية وفارسية وحمل عنوان « كتاب الالف ليلة » ، ويرجح ان تكون هذه المجموعة قد اخذت تتزايد في مصر وسورية ، كما انها اكتملت وغيّرت واختصرت وكذلك غير نظامها . ولم تكف هذه المجموعة بعد ذلك عن التطور ، فقد اكسب جامع هذه الحكايات في القرن الرابع عشر هذا العمل صيغة التأليف الفني ، بل انه ادخل في هذه المجموعة الكبيرة بعد ذلك نوادر اخرى واساطير ومغامرات ، وطوعها كلها لبيئة واحدة ورؤية واحدة .

ويشير بعض المستشرقين الى انه قد اسهم في خلق مجموعة حكايات الف ليلة وليلة كل من الهند والفرس وارض الجزيرة وسورية ومصر وبلاد الاثراك . ومن خلال هذا العمل يتحدث الينا الشرق الادنى بأسره وكذلك بلاد الهند ، وكثيرا ما امكن تتبعه او تتبع تصوره ، اي ان هذه المجموعة تمثل اثرا في الادب الشرقي لا مثيل له . يضاف الى ذلك ما المع اليه هؤلاء المستشرقون من اثر لبابل يتمثل في صورة الشياطين التي يكون نصفها انسانيا ونصفها الاخر حيوانيا ، وكذلك موضوع الحصول على ماء الحياة الذي يرجح ان يكون اصله راجعا الى الملحمة البابلية جلقامش ،

فضلا عن بعض القصص التي يرجح ان تكون لها اصول مصرية قديمة ، بالاضافة الى ما اسهمت فيه البيئات العربية القديمة والمعاصرة لتلك القصص . وقد وصف احد النقاد المعاصرين كتاب الف ليلة وليلة بأنه « مجموعة حكايات فارسية روتها الملكة استير على طريقة بوذا لهارون الرشيد في القاهرة في اثناء القرن الرابع عشر من التاريخ الميلادي » . كما يرى بعض المستشرقين الاخرين ان الليالي التي بين ايدينا قسمان منفصلان : قسم بغدادي يدخل فيه كل القصص الهندي او الفارسي الذي دخل العربية زمن العباسيين والقسم المصري وهو ما كتب من هذا القصص في مصر وسورية لاتصال البلدين صلة وثيقة وبخاصة ايام حكم المماليك . ومن ظواهر الادب الشعبي بعامة انه يجمع بين النقل والوضع ، وقلما يقتصر على احدهما دون الآخر . والتشابه الملحوظ ينتهي ببعض الباحثين اليوم الى القول بأن التشابه الموجود بين بعض النصوص وبعضها الآخر في المواطن المختلفة انما يرجع اول ما يرجع الى العوامل النفسية المشتركة بين الشعوب . وثمة مدارس ترد الكثير من اصول الادب الشعبي الى مواطن بعينها ، ولكن هذه النظرية لم تقو على الوقوف في وجه الحقائق التي تدحضها . والثابت هو ان عنصر الابداع وعنصر النقل والاخذ متلازمان منذ ان وجدت وشائج واواصر اتصال ممكنة بين الشعوب والاقوام ، لان من خصائص الادب القصصي المروي او الشعبي ان يظل في تطور دائم ، وان تكن لاساس الموضوع ديمومة نسبية . ومن الواضح ان وجوه التجانس في آداب الشعوب لا تقوم كلها على الاخذ من بعضها بعضا ، ومن المؤكد ايضا ، وفقا للقوانين الطبيعية والاجتماعية ، ان تنشأ من الافكار الانسانية الاساسية لدى الشعوب المنتمة الى اجناس مختلفة ومناطق مختلفة ، يستقل بعضها عن بعضها الآخر ، ان تنشأ صور متشابهة في المجالين المادي والروحي على السواء . ولم يعد المرء يستفسك اليوم بأحد الاحتمالين دون الآخر بوصفه المبدأ الاساسي ، اعني

هجرة الآداب الشعبية واعتماد بعضها على بعضها الآخر أو استقلالها وتفردا ، إذ أنه يمكن لكلا الاحتمالين أن يقفا ، بصفة أساسية ، جنباً إلى جنب ، وهو الثابت ، لا سيما بالنسبة إلى أثر كتاب الف ليلة وليلة .

والباحث في تمثيل الأثر الفني لبيئة اجتماعية معينة قد لا يعبر كبير اهتمام بمعرفة ما إذا كان تماثل النصوص قد نشأ مستقلاً لدى مختلف الشعوب كانعكاس للموشور نفسه في مخيلة طبقات معينة ولتجربة إنسانية متماثلة في خطوطها الأساسية ، أو على العكس من ذلك بأن تكون بدور ذلك القصص الشعبي قد حملتها ريح مؤاتية من مكان لآخر مرسله جذورها في تربة ملائمة مؤاتية ، لأن كلا الاعتبارين واحد في تقدير المرحلة الزمنية والواقع أن التيارين يتقابلان ولا ينفلق أحدهما عن الآخر إلا في المجتمعات التي انعدمت فيما بينها أسباب التواصل .

ولعل سؤالاً يتندر ، لماذا تهاجر الحكايات من بلاد بعينها إلى بلاد أخرى بعينها ؟ أو لنقل لماذا تمتاز بلاد بعينها بإنتاج القصص التي تستخدمها بلاد أخرى ؟ لقد حاول « ف. بنفي » أن يجيب على هذا السؤال حين ربط بين نظريته « الهندية » ونشاط المبشرين والدعاة البوذيين . ومن العبث أن ينكر ما في هذا الافتراض من صواب . ولكن « بنفي » يبالغ شيئاً ما في تقدير المأثورات الشفهية على حساب المأثورات المكتوبة المدونة . ولا يجوز أن نعزو دائماً ذبوع الحكايات الشعبية وانتشارها إلى بعض الحركات الدينية ، فهناك أسباب أخرى أشد عمقا تستطيع أن تعطي تفسيراً أكمل وأشمل . أن رواية القصة جزء لا يتجزأ مما نسميه في الأدب بإنشاء النشر القصصي ، فاما أن بعض أنواع هذا النشر يحتاج في نشره ، إلى قلم ومحبرة بينما تروج أنواع أخرى بالتناقل من الأفواه إلى الأذان ، فليس له من أثر إلا الاختلاف في درجة « الاكتمال » بين نص ونص .

ونحن نعلم أن كتابة النشر القصصي الجيد لا تؤاتي جميع

الناس ، كما ان رواية القصة الشعبية ليست موهبة تؤاتي كل فرد من الافراد ، فبعض الناس يمتازون فيها على حين ان بعضهم الاخر لا يبالون بها او يعجزون دونها ، وكذلك بعض الشعوب ، تمتاز في بعض فترات تقدمها بفاعليات معينة دون شعوب اخرى قد لا تكون على ذلك القدر من التقدم في هذا المجال او انها تنحو نحو فاعليات اخرى متميزة . ولئن كانت الهند او فارس اسبق من العرب في وضع او استيراد وتصدير بعض الحكايات ، فمن الثابت ان عددا من الامم في القرون الوسطى كان من اساتذة وضع القصة او روايتها ومنها الامة العربية التي كانت في ذلك الحين واضعة ورواية ومصدرة لهذا القصص .

وفضلا عن ذلك فثمة بعد النقل اعادة صياغة وتزيد واسقاط اذ لا يدين النص التاريخي بوجوده لرغبة القاص في ان ينشر على الناس حكاية ما وان يتحرى الامانة في نقلها بل هو على نقض هذا قد تحدوه رغبة او تدفعه بعض الدوافع الاخلاقية والجمالية لاحداث تعديلات وتحريفات في هذه النصوص التاريخية الامر الذي يزيد من قيمة اعادة تكون « النمط » الاصلي . وقد يطرا على اسماء الابطال تعديل او تبديل بحيث تصبح مناسبة لاسماء امثالهم في المجتمع الذي نقلوا اليه .

واية كانت الاصول التاريخية لهذا الاثر الادبي فهي لا تنال من النظرة الاجمالية لدى دراسته وتقييمه واعتباره وليد بيئة معينة ، تلفه فكرة عامة ، في جوهره وسياقه ، ويخضع بكيته لمؤثر واحد . ولا ريب في ان طابعا مميزا يطبعه قد استلهم من خلال بيئة عربية مصرية في حقبة من تاريخ الامة العربية وتاريخ قطر من اقطارها هو مصر . وسواء اتجه القصص فيه اتجاها دينيا او خلقيا او ذهب فيه مذهب التاريخ او غني بالنقد الاجتماعي ، عن عمد او غير عمد ، او اقترن بالناحية التعليمية او تصدى للخرافات والسحر والاساطير ، فان وراء ذلك حياة كاملة لمجتمع كامل تعرض نفسها بوجه حينا وبوجه آخر حينا

آخر ، وكلاهما يفضي الى تناغم الحياة في وجوها المختلفة وفي تنوعها ووحدتها . ومن المعلوم ان الطابع الاخير الذي يأخذه القصاص الشعبي ، بالنسبة الى مجتمع معين ، لا تحدده الاصول التاريخية فحسب ، وفي القصاص الديني اكبر مصداق على ذلك ، وانما هو رهن الصيغة والسياق والفكرة العامة التي ينطوي عليها ذلك المجتمع او يسعى اليها ، وكلها ابلغ في الدلالة على الذاتية والاصالة ، وهي ما يعول عليه في البحث ووضع الاثر الادبي في موضعه من بيئة معينة وحالة روحية معينة وظروف اجتماعية واقتصادية معينة . لهذا كان لا بد ان يلعب عاملان دورهما في الحد من مادة الكتاب او تكييفها ، فلم يكن الباب فيه مفتوحا على مصراعيه يقبل فيه كل قصص شعبي ، وانما اشترط في هذا القصاص ان يكون قد خضع لدرجة من الاجادة الفنية من جهة واشترط فيه الا يصطدم بالايديولوجية السائدة ، ولو في ظاهر الامر ، وان تحمل الحكايات قواسم مشتركة تظل في خلد السامع مترابطة الحلقات متكاملة يتنبه خياله لها في عملية ربط تصل مؤثرات الليلة السابقة باللاحقة . ولئن انتقلت الحكاية الشعبية من مكان الى مكان ، غير مقيدة بحدود ، فمما لا شك فيه انها تدل دلالة واضحة على اخلاق الجماعة التي سمعتها فرددتها ، فالقاص او السامع ، ازاء تنوع المادة من واقع وخيال واخبار ، قد يسبق صورا مختلفة لبيئات متنوعة وعادات عجيبة تلذ له لانها جديدة عليه وتبهره لانها غريبة عنه ، ولكن القاص والسامعين لا يمكن ان يقرأوا نتائج القصاص الشعبي على غير ما لوفهم وتطلعهم ، وهذا هو تأكيد الذاتية للقصة الشعبية كما اسلفنا .

ان المؤثرات العربية ، بالمعنى الذي سبقت الاشارة اليه ، هي الراجعة في الميزان وهي التي تحبو هذا الاثر الفني قيمته . لقد بذل كثيرا من القاصين والقصاصين جهدهم في العمل في حكايات الف ليلة وليلة ، الامر الذي يسر كمالها وادى الى

انتقالها من حضارة الى اخرى ، فماذا اذن في هذه المجموعة حقاً من اصول عربية ؟

ان الحياة في المجتمع العربي لما قبل الاسلام حافلة بالشعراء الذين تغنوا بالخلافات والمعارك القبلية وبالبطولات وبالحب، وتنتمي الى هذا العصر حكايات الصحراء الخرافية ومنها حكاية حاتم الطائي الذي قرى الضيفان بعد موته . ونستخلص ، في ضوء ما انتهى اليه من هذه القصص المدونة فيما بعد ، ان الشعر لم يكن يمثل ثقافة العالم العربي كلها ، فقد نما الى جانبه ادب شفوي كان يساعده نمط الحياة . واذا ما استندنا الى الوقائع العصرية ، وجدنا ان حفلات السمر اسهمت ، منذ ذلك الحين ، بالحكايات التي كانت تحكى ، في ابقاء حماسة موروثة للقصص والاساطير .

ومهما تكن شهادة النصوص التي في حوزتنا قليلة فهي تتيح استحضار تنوع ردود الفعل للمجتمع العربي في ذلك العصر ، او بالاحرى في القرنين السادس والسابع للميلاد ، تجاه اسرار الطبيعة واللامنظورات والموت ، كما خرجت قضية الخير والشر على نحو اقل تمثيلاً لجوهر الاشياء مما هي عليه في الشعر الجاهلي . بيد انها لم تطرح تحت شعار الايمان او تحت امر مثل اعلى في علم الاخلاق او الواجبات الادبسية بل طرحت ببساطة وبراءة وخضوع للقدر . اما وان كلا عالمي الاسطورة والواقع يبدو ان باستمرار مختلطين في هذا الادب فهو ما يجب توقعه ، لان ردود الفعل الشخصية والجماعية تجيز مع ذلك تمييز ما يتعلق بالخيال والوهم مما يتعلق بالادراك الواقعي للحوادث . ثم انتقل فن الرواية العربية من الصحراء الى بلاط الامويين في دمشق وتنتمي الى هذه الفترة حكايات البهجة عن المدينة المشهورة ، ومن دمشق ترحل مركز تلك الثروة الروائية الى بلاط الخليفة في بغداد ، وقد ظهر صدى هذا العصر في حكايات الف ليلة وليلة التي حكى عن هارون الرشيد وذوقت

شخصيته تضخيمًا أحيانًا ومجانبية للحقيقة التاريخية أحيانًا أخرى ، أما ما يختص ببقية البلدان فأننا ننوه قبل كل شيء بمدن البصرة والقدس والاسكندرية والقاهرة ، ويظل للقاهرة حيزها الخاص لأنها موئل التراث المصري الفني ، فالحكايات التي ظهرت في الروايات المتأخرة لآل ليلة وليلة تتفق مع صور الناس الذين كانوا ينشدون التسلية في مقاهي القاهرة وفي غيرها من البلاد المصرية .

وكلما توغل المرء في حكايات ألف ليلة وليلة ازداد إحساسًا بانفاس الروح العربية ، فالطبيعة العربية تأخذ بمجامع النفوس بما فيها من نزعة روحية تجمع من متفرق تلك القصص ، من خلال معرفة عقيدية خالصة بالطبائع الغريبة للأشياء . ولئن كان العرب أصدقاء للحكاية الخرافية ومبتكرين لها ، فقد كانوا مستقبلين لها بطريقة نادرة . وقد جعلت منهم موهبتهم في الملاحظة والتصوير رواة للحكاية الخرافية لا مثيل لهم ، وذلك بمجرد أن تقع موضوعات الحكايات الخرافية في حوزتهم . وطبيعي أن يخضع تصويرهم لقدرة الملوك والوزراء والبهاء والغنى والقصور والعروش والمعارك الحربية وجمال النساء والأعياد والولائم ، طبيعي أن يخضع لوصف معين ، وبذلك تنتشر الحكايات الخرافية مثل الأزهار وهي تقف في خفة وحرية بعضها بجانب بعض .

لقد سما العرب بفن الحكاية الخاص بهم إلى حد الاكتمال الفريد ، فالصور والمشاهد مجتلى حسن يقصد ، ففي ما يعثرون عليه من دواعي الوصف والتشبيه والمقارنة يشعر القارئ أنه نشوة ، إذ يشع كل شيء ويتلألأ . والحكاية الخرافية نفسها ، التي تنشى قصور الحكام وتعيش في مشهد مكتمل البهاء والرواء والعدوبة والرقعة ، تمضي غاية في التنوع بألوانها المناسبة في روعة ورقعة والمشبعة غاية التشبع كأنها منبعثة من أعماق مجهولة . وفي الأمسيات الرطبة نتجول مع القاص فني حدائق الخلفاء حيث تندفع المياه من النافورات في خفوت وإيقاع

وحيث يغني البلبل في ضوء القمر الهادي وتأتي الرياح بعبير متنوع لآلاف الازهار والثمار . وكذلك يجلب هدوء الشرق العميق الذي ينبع من حياة البذخ والذي تتماوج فيه الاصدااء الخفية، يجلب كذلك الطمأنينة للمستمعين او القراء فيستسلمون راغبين، النوم يداعب جفونهم، الى الاحلام الجميلة، وهم يصفون الى انغام هذه الحكايات الخرافية المداعبة .

وهذا الشكل من الحكايات يرسم صورة للحياة العربية خلال ستة قرون ، وكثيرا ما يتصور الانسان ان هذه الحكايات ربما كانت اكثر وفرة وغنى مما يمكن ان تكون عليه هذه القرون مجتمعة ، فالخليفة الذي يتصف بالعدل وذلك الحاكم المستبد الذي يطاع طاعة عمياء والوزير الوفي والآخر المزيف ورجل البلاط الذي يقف وراء الدسائس يديرها ، وحكم السلطان بوصفه رجل القضاء الاعلى ومقرراته واحكامه العادلة بين الفرقاء ثم الممارك حول العقائد وخروج الناس الى الاسواق عند الاتجار بالرقيق وعند تبادل التجارة في صخب وعند المساومة في الاشياء النفيسة ، وفي مستلزمات الحياة ، وحياة الحرير وبيوت البغاء وملامح القبائل عبر الصحراء ومغامرات الاسفار الخطيرة فسي البحار وهذا المزيج المختلط من اصحاب الديانات ونشاط اصحاب الحرف والخبازين والجزاريين والاسكافية والخياطين والسماكين وعمال السفن والحمالين والعبيد والجواري ... كل هذا يصور في صور جديدة دائما غنية بالوانها ، وفي حكايات هزلية مثيرة وفي صدق لا مثيل له وطبيعة قوية محيرة ما تكاد تبدو الخطوط الرئيسية الواضحة ، القليلة البارزة ، حتى تتسع وتفرغ شحنتها وسط اكثر امور الحياة اثارة .

ولما كان تيار الحياة هذه اكثر اتساعا وقوة واوفر شحنة في تدفقه من تيار الحياة لدى الاقوام الذين اخذ عن قصصهم ، فقد اتبعث منه تأثير مفاجيء جديد كل الجدة ، وان دفعنا هذا التيار وسط قراء الحكاية الخرافية العجيب ، وان لميت امور السحر

والمسخ والمغامرات التي لم يسمع عنها قط والاشباح والشياطين
والشخص الموهلة، التي لم تر قط ، دورها المحير المسلي .
وكم من القصص الرائع الذي قدمه العرب من وحي ابتكارهم
الخاص الصرف ، فأي تصوير يضاهي هذا التصوير الممتع الرائع
الذي قدمه القاص العربي في حكاية الحلاق (المزين) الثرثار
واخوته السبعة وفي حكاية الخياط الاحدب الذي نسب قتله الى
اربعة اشخاص وبالتالي لم يقتله احد ، وفي الحكاية التي
تروي ان الشياطين تنازعوا فيما بينهم وتباروا للفوز ، وحكاية
ساكن الارض الذي زار ساكن البحر واخذ بكنوز البحر وعمقه
الغريب ثم طرد في النهاية من هذه المملكة لانه اشتكى الموت
ولم يحتف به .

وما استمدته العرب من سواهم اشبعوه بروحهم وفنهم ،
وتبقى بعد ذلك قيمة هذا الاثر الخالد الذي خلق فيه هؤلاء
القصاصون المهرة ، عن طريق فنهم في الرواية ، صورا جديدة كل
الجدة سواء من خلال تلك الحكايات التي نشأت عندهم او تلك
التي اخذوها عن الشعوب الاخرى ، تلك الصور التي تأسرتنا
دائما عن طريق روعتها التي تنبع من حياة مجتمع حضاري مترف
ومن طراوتها المستسلمة الباقية وفنها المليء بالمغزى وفكاهتها
المثيرة .

والحديث عن هذه السمات العربية لا يجافي او يعارض
كون هذا الاثر الفريد قد نما واخذ شكله وقسماته وملامحته
والكثير من تعبيره في جزء من اجزاء الامة العربية ، فلقد كان
العالم العربي يشكل وحدة ثقافية من خلال التعدد والتنوع . ولم
تكن اجزائه - ولا تزال الى اليوم - تتطور تطورا متكافئا ، فضلا
عما يحمله كل قطر من خصوصية معينة هي ابنة التاريخ والاقوام
التي كانت تشكل السكان الاصليين والحضارات التي كانت سائدة
فيه . وهذه الناحية جذيرة دائما بالتأمل والتفهم ولا سيما اذا
كان الامر يتعلق بالادب الشعبي الذي هو الصق من ادب

الخواص واشباه الخواص بالبيئة المادية والاجتماعية التي ولسد فيها وترعرع . والبيئة التي اخذت فيها هذه القصص شكلها المتميز فنيا كانت اسبق من سواها من بيئات عربية في تلمس مجتمع جديد عبر عن شكله الجنيني هذا الادب الشعبي ، حيث كانت التربة مؤاتية لهذا النوع من القصص .

ومما لا ريب فيه ان المجتمع المصري قد تميز في جميع عصوره بالشغف الفطري بالقصص والقدرة البارعة على سردها . واذا كان التاريخ المصري القديم قد اصبح منفلقا على الناس لتقدم العهد عليه وتغير اللغات وضياع مدلولات الرموز فان الاخباريين المصريين ، في العهود العربية ، استلهموا الآثار في حكايات المعجائب والفرائب المتصلة ببناء هذه الهياكل والصروح ، واغلب الظن انهم استأنسوا بالمصادر القبطية والادب القبطي . وسرعان ما دفع الاقبال على القصص الى اقتحام موضوعات عربية اسلامية كسير الفرسان والقادة والاولياء . ولا تلمس نماذج هذا القصص في الادب الرسمي الذي يعيش في بلاط الامارة العربية او المستعربة وفي المعاهد التي يختلف اليها طلاب العلم ، وانما يتلمس في آداب الاوساط والعامية .

وقد استطاع « نولدكه » و « مكدونالد » و « اويستروب » وغيرهم من المستشرقين ان يتبينوا التقاليد القصصية المصرية في حكايات بعينها من الف ليلة وليلة وذكروا من هذه التقاليد حكايات الصعاليك والعياق وقطاع الطرق التي يدل الاهتمام بها على موقف معين من السلطة وحكايات السحر وما يستتبعه من القدرة الخارقة على طي الزمان والمكان ، وحكايات الطلسمات والاماكن المرصودة التي تشير الى المعابد والمقابر القديمة وما اكتنفها طوال العصور من غموض .

ويرى الدكتور عبدالحميد يونس ان انتشار القصص الشعبي في مصر في فترة معينة من تاريخها انما كانت تمليه حاجتها الى التعبير عن ذاتيتها ، اذ يقوى فيها الشعور بالذاتية كلما

تكتلت عناصرها . وهي تدأب على الترجمة عن هذا الشعور الى ان تصقل موهبتها الجمالية وتكشف عن طائفة من المتفنيين بضروب القول يتفوقون على مواطنيهم في التعبير عن الذاتية الجماعية بما ينتجون من صور وامثال . ويقول : « لئن كان القصص الشعبي الذي خلفه المصريون متباينا في موضوعاته فانما يعني مسامرة هذه الخطوط للروح القومي المصري من ناحية وفلسفة الحياة التي درج عليها المصريون في جميع عصورهم من ناحية ثانية وملاءمتها للتقاليد القصصية المتوارثة في هذه البيئة من ناحية ثالثة » .

ولا بد من التأكيد على بعض الحقائق الاساسية التي نراها كفيلة بوضع هذا الاثر في موضعه الصحيح مما يساعد الباحث في الكشف عما كان يمثل من واقع واستشراف . ولقد بسطنا آنفا ما يعين على جلاء هذه الحقائق واولاها ان هذا الاثر استمرار لتراث وتقليد عربيين اخذ شكله المتميز في مصر في حقبة من تاريخها المتميز نسبيا . وثانيها ان هذا القصص وانتشاره يفصح عن حدوث تبدل في بنية المجتمع المصري متأثرة بهومؤثرة فيه ، وهو ما سيأتي الحديث عنه تفصيلا ، وثالثها ان وجود تقاليد ادبية متوارثة في الادب الشعبي في البيئة المصرية مكنت من بلوغ هذا القدر من الكمال ، وهو ما يؤكد ذاتية معينة في فترة مكنت لها ومدت لها اسباب الظهور .

• • • •

ان « الثنائية » التي جعلناها عنوان هذا الكتاب انما تستشف من خلال الواقع الانتقالي في ذلك الحين ، وهو واقع العصر الوسيط ، متمثلة في العلاقات الجدلية بين شكل متجمد وآخر نام ، بين شمولية لم تعد تستجيب لمقتضيات التطور بل تقف حائلا دونه وبين خصوصية بدأ يرهص لها الزمن ، بين

الواقع والخيال والتطلع ، بين الايديولوجية السائدة المهيمنة وبين ما يشاققها ضمنا او صراحة ، بين ضمور الفردية ومحاولة ظهورها ، بين تبديل الطبيعة بالعلم والعمل ووهم تبديلها عن طريق السحر والوسائط . . هذه الثنائية يتقابل طرفاها دون ان يتنافيا لان تكويننا اجتماعيا ما ، لا يتوارى البتة قبل ان يتطور المجتمع في مجال تفكيره ووسائل الانتاج فيه . ولا يمكن لاشكال الانتاج او لعلاقات الانتاج الارقى في سلم التقدم ان تحل محل سابقتها قبل ان تكون شروط الوجود المادي لهذه العلاقات قد انبعثت في قلب العالم القديم . لهذا لا تطرح الانسانية - وبالتالي كل مجتمع - الا المسائل التي يمكن حلها ، لانه اذا نظرنا عن كثب وجدنا ان المسألة نفسها لا تنبثق الا حينما تكون الشروط المادية لحلها قد قامت او انها ، في القليل ، سائرة في طريق الصيرورة . لقد عولت هذه القصص ، فيما اشتملت عليه وتوخته ، على التقابل في المشاهد ، فيما هو معروف منها وما هو مفيب في الوجدان العام ، على جدلية الحياة في متبايناتها قبل الوصول الى تركيب جديد .

وبحسب هذه الحكايات انها تعكس صورة واضحة للبيئة والمجتمع اللذين تجري فيهما احداثها او تستعار لهما ، كما انها تقوم في الوقت نفسه على معرفة دقيقة واحساس صادق بالبيئة والمجتمع الذي يقدم له هذا العمل الادبي . ومن هنا يأتي التوفيق التام بين العمل الادبي ، في صورته التي استوحاها من الماضي والحاضر ، من الواقع والخيال ، وبين اثره الفني على المتلقي لما حققه من مواءمة ناجحة بين البيئتين هي ، في حقيقتها ، العنصر الاول في فنية العمل الادبي والذي يمكنه من اداء مهمته نحو المجتمع والحياة .

ولا ريب في ان من جملة اهداف الكتاب المرامي التعويضية التي حملها المؤلف لعمله الفني والتي كانت ولا شك تحمل الراحة النفسية والرضى الوجداني لذلك الشعب ، الذي كان له اكثر

من شكاة ، مما دفعه على الاقبال عليها بحب وشغف تغلغلا في
النفوس فتوارثها الافراد جيلا بعد جيل ، مما يقطع بان اختيار
الموضوعات لم يكن مجرد مصادفة وانما جاء عن موهبة فنية
لمؤلف منفعل عزز عمله بتحسس واع ، وكان في الوقت نفسه ،
نتاجا طبيعيا لمقتضيات البيئة والعصر . ولعل القاص او القاصين
كانوا اناسا امسكوا بما في المجتمع من تقاليد وما فيه من حياة
شعبية ، وحتى دوافعها السوقية ، فاخترقوا حجب الادب
الرسمي مدخلين عليه الحرية والخيال والضحك ونفذوا ، من
خلال ذلك ، في القيود والتضيقات الزخرفية والاحتشامات
الاجتماعية ، اذ لم تعد روح التقليد او الروح الكلاسيكية هي
ما يحتاجه المجتمع وانما اطلاق السراح .

الفصل الثاني

عصر الممالك بداية مجتمع جديد

١ - دواعيه ومقوماته :

عصر الممالك من العصور التي اختلف في تقييمها ، فما علق في اذهان الناس عنه لا يعدو الصورة التي ارتسمت عن اسوأ ما آل اليه امره في فترة انحطاطه . ولكن الناظر في المجتمعات الانسانية وتطورها والمدقق في وقائعها وفي مكانها من الصيرورة التاريخية لا بد ان يخلص الى صورة اقرب السبي الحقيقة التاريخية منها الى التعارف عليه او المستعاد .

لقد انتهى الممالك الى تولي الحكم ، شأن امثالهم من ابناء الشعوب والامم الذين ضمنتهم الدولة العربية في الملبسات التاريخية المعروفة ، ولكن ظاهرة الممالك ، بالنسبة الى تلك الفترة من حياة العديد من المجتمعات الانسانية المتحضرة ، كان لها معنى ابعد غورا ومدى وان تكن دواعيها او الظروف الموطئة لها هو الاختلال الاجتماعي الذي دب في الدولة العربية الكبيرة

فتقاصرت سلطتها المركزية، وفي نمط من الانتاج ظل يكرر نفسه في جمود وتخثر . ولم يعد الاطار الذي عاش فيه الناس مئات السنين قادرا على حل التناقضات الاجتماعية والاقتصادية التي خلفها التطور الحضاري . ولعل من اغرب الظواهر ظاهرة وصول الممالك الى السلطة ، وهم الفئة القليلة التي خرجت من دنيا الرقيق الى دنيا الحرية والارستقراطية والتي ظلت قابضة على السلطة ، بشكل او بآخر ، مئات السنين دون ان تبت في حيل الصلة التي تشدها الى اصولها فتذوب في المجتمع الذي تحكمه وتعيش فيه ، ودون ان تتجافى عنه كل المجافاة فتبدو فئة حاكمة غريبة متسلطة عليه ، الامر الذي جعلها تراوح قيد منزعين يتمثلان في محاولة الانتماء او التظاهر بالانتماء الى المجتمع وفي الشعور بالتفرد والامتياز ، وهو امر كانت له نتائج وانعكاساته ومعطياته الفريدة .

ان الدراسات التي تمت في تاريخ حضارة الانسان تكشف لنا اليوم ما كان وعيه في ذلك الحين متعذرا ، تكشف لنا عن نقطة تحول في تاريخ العالم ، في فترة عصيبة من حياة الامم والشعوب المتحضرة ، ولعل ابن خلدون اول من لاحظها فصورها في حديثه عن الدولة والعصبية البدوية او العمران البدوي ، ولم يكن بمقدوره ان يتصور ما سيعقبها . اما ويلز ، وهو ابن هذا العصر فقد تناولها بالبحث واعطاها في كتابه « تاريخ الانسانية » قدرا من التفسير العلمي . ويستخلص من هذا التفسير انه بينما كانت الملكيات المغولية تسود العالم من الدانوب الى المحيط الهادي ومن البحار المتجمدة الشمالية الى مدراس ، كانت توضع اسس قواعد جوهرية في طراز لمجتمع انساني جديد اشد صلابة واكثر غناء وكفاية ، جعل العالم القديم يضيق من سكونيته وتخثره وصورته السرمدية . لقد كان هذا الطراز من المجتمع في دور التكوين لم يتجاوزه بعد ، ولكنه كان لا يزال آخذا باسباب النمو مارا بكثير من التجارب ، مجتمع

نستطيع ان نطلق عليه اسم بواكير الدولة العصرية .
لقد تمثل ذلك ضرورة بالمزج التجريبي بين فكرتين تلوحان
متناقضتين في الظاهر وهما فكرة مجتمع العقيدة والطاعة ، على
غرار تلك المجتمعات التي كانت عليها ، ولا ريب ، المدينيات
القديمة ، وفكرة مجتمع العزيمة والارادة . ويلوح ان الشعوب
المدنية المستقرة ظلت آلاف السنين تتطور بفكراتها وعاداتها
على اسس من العبادة والخضوع الشخصي ، كما يلوح ان
المرحليين قد طوروا فكراتهم وعاداتهم بمحاذاة خط الاعتماد على
النفس والاعتداد بالنفس الشخصيين . وطبيعي جدا ان تدأب
الشعوب المرحلة على امداد المدينيات بحكام جدد وارستقراطيات
جديدة فذلك هو الايقاع او القافية التي لبثت تدق منتظمة
في كل احقاب التاريخ المبكر . لقد ابتدأت عملية جديدة ، عملية
المزج المتبادل بين النزعات المتمدينة ، اي العاملة الطبيعة ، وبين
الحرية او التحررة والارستقراطية المغامرة ، مزجا انتج طرازا
من المجتمع اصبح فيما بعد قوام التاريخ المعاصر .

هذه الدول الكبرى التي نشأت على سرعة الخيالة وهذه
الاجتياحات المدمرة ، وهذه المعارك الكبرى لم تحصل في الغرب ،
سواء في ذلك الغرب المسيحي او الغرب الاسلامي ، فالدول
هنا هي اصغر واكثر استقرارا ايضا الا انها اكثر تقسيما :
التمركزات الملكية كانت تضعف او تتفكك سواء بفعل المصلحيات
الاقطاعية او بدوافع طبقة وسطى او ارستقراطية تاجرة تابعة
للمراكز التجارية الكبرى .

لقد صانت ماثرة « عين جالوت » الباهرة مصر من الاجتياح
المغولي وما يرافقه من دمار ، ومن المفارقات التاريخية ان يكون
على رأس المنتصرين جماعة تقارب المهزمين في كثير من
الطبائع والصفات ، جماعة متأبئة على استسلام وخضوع سكان
مجتمعات الطاعة والسكونية .

وهكذا كان لدولة الممالك من الظروف التي احاطت بمولدها

وطبيعة حكامها انفسهم ونشأتهم ونظامهم واسلوب حياتهم طابع خاص ميز عصرا من عصور التاريخ العربي بخاصة في قطرين من اقطاره هما مصر وسورية . لقد احاطت بنشأة دولة المماليك ظروف قاسية اذ ولدت تلك الدولة لتواجه مشكلتين كبيرتين هما خطر الصليبيين وخطر المغول . وقد ترافق ميلادها مع الحروب وما تبرزه الحروب من خلال او تستثيره من كوامن النفوس في اسمى صفاتها وعطائها ، وما ينعكس من ذلك في نفوس ابناء الحقبة تلك الذين عايشوها وعاصروها ، وما ينتقل بعدهم ليقر في ضمير الاجيال وقد غشاه الخيال فاضفى عليه حلة المثال والانموذج ، على صعيد البطولة في القتال والمغامرة الانسانية .

وثمة عامل آخر ساعد على اكساب عصر سلاطين المماليك اهمية خاصة في التاريخ ومكن لاولئك السلاطين من البقاء والاستمرار ومن تنفيذ مشاريعهم الضخمة سواء اكانت حربية ام عمرانية ، واعني بهذا العامل ازدياد اهمية مصر بصورة لم يسبق لها مثيل في النشاط التجاري بين الشرق والغرب : ذلك ان حركة توسع المغول ترتب عليها وقف طرق التجارة العالمية بين الشرق والغرب سواء اكانت عن طريق الخليج العربي - بغداد ام عن طريق فارس وشمال العراق فالبحر الاسود وبذلك لم يبق آمنا من طرق التجارة بين الشرق والغرب سوى طريق البحر ومصر . وهكذا شهدت مصر ، وبخاصة في ايام الظاهر ، نشاطا تجاريا واسعا حتى صارت تمثل الطريق الرئيسي لتجارة الشرق والمركز التجاري الكبير الذي يقصده تجار الغرب الاوروبي لابتياح ما يلزمهم من بخور وتوابل وغيرها من محاصيل الشرق . وهكذا تحول الى مصر الجزء الاكبر من تجارة الشرق الاقصى ، وصارت متاجر الشرق تأتي الى عدن ومنها الى موانئ مصر مثل عيذاب والقصير والقلزم . وبعد ذلك كانت تنقل محاصيل الشرق ، اما عن طريق القوافل او النيل الى دمياط والاسكندرية

حتى يحصل عليها التجار الاوروبيون وبخاصة تجار ايطاليا كالبنادقة والبيازنة والجنوية .

وتجدر الإشارة ايضا الى طريق تجاري هام آخر اشار اليه العديد من المؤرخين والجغرافيين العرب امثال الادريسي والبكري بخاصة هو « طريق الذهب » اي الذهب القادم من السودان ، اي من وادي نهر النيجر ، هذا الطريق الذي ظلت بلدان المغرب تراقبه طوال ستة قرون ، وكان هذا الطريق يمر من خلال الصحراء الشرقية حتى منتصف القرن الحادي عشر ، ثم اهمل كما يشير الى ذلك المؤرخ بن حوقل بسبب عواصف الرمل وبسبب الاعتداءات المستمرة التي كانت القوافل ضحيتها . وقد حظر سلطان مصر احمد بن طولون استخدام الطريق المباشر بين مصر ومملكة غانا وفرض ، بهذا ، المسيرة عبر الصحراء الغربية وهي اقل صعوبة للعبور والمرور القسري غير افريقيا الشمالية . وان النزاعات المبهمة التي كانت تتم بين القاهرة والدول التي تقوم في المغرب (مثال ذلك الحملة التي ارسلها الفاطميون والتي تكفلت بها قبائل بني هلال وسليم) تفسر باغلبيتها لا برغبة احتلال الاراضي فحسب بل برغبة مراقبة طريق الذهب ما امكن ذلك .

لقد جهدت سلالة المماليك الحاكمة في القاهرة ، منذ منتصف القرن الثالث عشر في ان تبسط سلطانها على اعالي وادي النيل التي كانت حتى ذلك الحين مراقبة من قبل دولة مسيحية . وفي سنة ١٣١٦ م انهارت مملكة النوبة المسيحية تحت ضربات الجيوش المصرية التي افتتحت بذلك طريق الجنوب واصبح بمقدور القبائل العربية في مصر العليا وهي اخوات القبائل التي بلغت المغرب في القرن الحادي عشر ان تصل الى منطقة السهوب الممتدة من الشرق الى الغرب ، من ضفاف النيل حتى شواطئ المحيط الاطلسي . بهذا الواقع اصبحت مراكز مصر التجارية الكبرى قادرة على اقامة العلاقة مع الممالك السودانية المنتجة

للذهب دون أن يكون عليها المرور من جهة المغرب .
وقد أدرك سلاطين مصر أهمية التجارة الخارجية لهم
ولدولتهم فشجعوا التجار الأوروبيين على المجيء إلى الموانئ المصرية
لابتباع ما يلزمهم من محاصيل الشرق . وهكذا كثر التجار
الأوروبيون في المدن المصرية ، وبخاصة في دمياط والإسكندرية ،
وصار لكل جالية قنصل يشرف على شئون أفراد الجالية
ومصالحها الاقتصادية . وقد مست الحروب الصليبية هذه
العلاقات وفكر بعض زعماء الحركة الصليبية في فرض حصار
اقتصادي على مصر وحرمان الممالك من المورد الأول لثروتهم
وغناها . ولكن ربح التجارة والربح غلبت على ربح العداوات فلم
يستجب التجار الأوروبيون ، وبخاصة الإيطاليين منهم ، وأدركوا
أن التجارة مع مصر تعود عليهم بثروة طائلة لا غنى لهم عنها ،
وهكذا ظلت تجارة مصر الخارجية ، لفترة طويلة ، تمثل المورد الأول
لثروة البلاد ، هذا فضلا عن التجارة الداخلية واتساعها
وتنظيمها ووضع القواعد لسلوك التجار .

وسرعان ما أفاد سلاطين مصر من هذه الفرصة فاحتكروا
تجارة الشرق وجمعوا من وراء ذلك أموالا وثروات ضخمة أضفت
عليهم وعلى دولتهم مسحة فريدة من الأبهة والبسطة والبدخ
ومكنتهم من أن يحيا حياة مترفة عكست ضوءا ساطعا على
نشاطهم داخل البلاد وخارجها . ولم يقتصر ذلك البدخ على
الطبقة الحاكمة من الممالك وإنما تنافس الوزراء والكتاب
والتجار في تشييد القصور والتفنن في زخرفتها والتأنق في
تأسيسها حتى غدت مضرب الأمثال ومحور الكثير من القصص
في ذلك الحين .

وكان لهذه الظاهرة الاقتصادية - الاجتماعية أبلغ الأثر
في طبيعة تكوين المجتمع والدولة التي كانت عاصمتها القاهرة ، في
ذلك الحين ، حاضرة من حواضر العالم الراقية المتقدمة . ففي سنة
١٣٨٥ م زار الرحالة « فرسكو بالدي » مدينة القاهرة وقال فيها

« ان عدد سكانها اكثر من سكان توسكانيا والمراكب الراسية في مينائها اكثر من المراكب التي ترسو في فينيسيا وجنوا وانكونا مجتمعة » . وهذه البلاد التي ذكرها الرحالة كانت تعتبر آنذاك من اكثر بلاد اوروبا تطورا ورقيا .

♦ ♦ ♦ ♦ ♦

ولا يخفى ان طبيعة نظام الممالك واصلهم ونشاطهم كان لها اثرها الواضح في ابراز ذلك العصر من عصور التاريخ المصري، فالممالك كانوا طبقة عسكرية ممتازة سيطرت على البلاد واهلها وكانت لهم طريقة في تربيتهم واسلوبهم الخاص في الحياة مما اضى على حكمهم نوعا من الغرابة والاهمية .

واذا تركنا جانبا اصولهم ومناشئهم وما وعوه من صورها ورسومها ونظمها وتقاليدها ، فان قلبهم في البلدان ، بعد ان اصبحوا ممالك، وانتقالهم من سيد آخر قبل ان يظفروا بحريتهم، تركت لديهم طابع فردية ذاتية يعز وجودها في مجتمع بطيء التطور والتغيير ، يولد فيه الناس على صور قد تلازمهم طيلة حياتهم كما تقرر بيئتهم ، في الغالب ، مكانتهم او مكانهم الاجتماعي ومرتبته في سلم الامتياز والحرمان . وليس كذلك حال الممالك فهنا لا يعتد بالاصل فالواقع الاجتماعي السائد لا يعطيهم امتيازاً وانما يسلبهم حقاً ، اذن ، لا بد من الاعتماد على النفس واظهار التميز في الفعال لنيل الخطوة وبالتالي استحقاق الحرية ، ومن ثم التدرج في مراقبي المراتب الاجتماعية واحدة بعد اخرى . وتظل لرؤى الامس وصوره ما يطبع الحاضر ، وقد اصبحوا فيه اصحاب نفوذ وشوكة ، بطابع يخرج احيانا عن التقليد وحتى على الايديولوجية الاجتماعية السائدة في بعض مناحيها .

لقد امتاز عصر الممالك بعدم احترام المبدأ الوراثي في الحكم

فجميع الامراء خشداشية - اي زملاء والسلطان نفسه ليس الا اميرا كبيرا استطاع ان يصل الى السلطنة بفضل قوته وسعة حيلته . واذا كان بعض سلاطين الممالك قد نجحوا في توريث ابنائهم منصب السلطنة فان هذا النجاح كان مؤقتا وغير شرعي في نظر الممالك انفسهم ، فلا يلبثون ان يعزلوا ذلك الابن ليتولى اقوى الامراء الحكم . ولكن هذه المزية في الحكم كانت تحمل معها الشيء الكثير من عدم الاستقرار . ومن يتأمل دولة الممالك في الدور الاول من نشأتها يجد انه تعاقب على عرشها ، في السنوات العشر من عمرها ، خمسة سلاطين مما يدل على حالة القلق وعدم الاستقرار التي تعرضت لها تلك الدولة يومئذ ، وحتى الظاهر بيبرس لم يزد حكمه على سبعة عشر عاما . ولم يكن الحكم يخلو من المنازعين والمشاققين من الولاة واصحاب المطامع والمطامع ومن بقايا الاسرة الايوبية . كما انه لم يخل من بعض « الانتفاضات الشعبية » التي لم يورد لنا التاريخ عنها الا النزر اليسير ، ولعلها اقرب الى الفورات منها الى الثورات . ومنها ، على سبيل المثال ، ما ذكره المقريري من ان رجلا اسمه الكوراني تظاهر بالزهد وحمل بيده سبحة فأخذ يتصل بصغار الخدم والحاشية ايام الظاهر بيبرس واخذ يحرضهم على الثورة على اهل الدولة ومناهم الاماني العريضة الكفيلة بتغيير وضعهم الاجتماعي ، وجعلهم يعيشون في حال من رغد العيش حتى انه اقطعهم الاقطاعات وكتب لهم رقاعا ومناشير بها . . . ولم تفلح ، بالطبع ، مثل هذه الفورات لانها كانت محدودة النطاق ولم يشترك فيها بقية سكان القاهرة . ومثل هذه الانتفاضات التي يمكن ان تعبر عن سخط فئة من الناس كانت لا تثور حتى تهدا ، لانه لم يكن للقائمين بها من تصور لمجتمع آخر ، يمكن اذا واتتهم الظروف ، ان يشرعوا في تحقيقه ، فضلا عن انهم لا يشكلون طبقة تاريخية .

وثمة ناحية حساسة في تاريخ الممالك كانت تقلقهم

وتقلل من مكانتهم في نظر المعاصرين وتشعرهم بانهم في حاجة الى قدر اضافي من التأييد لاكتساب حكمهم صبغة شرعية في نظر المسلمين كافة واهل مصر والشام خاصة . وهذه الناحية ترتبط بأصل الممالك ونشأتهم ، اذ من المعروف انهم جميعا كانوا في اول مراحل حياتهم ارقاء احضروا الى مصر والشام صحبة تجار الرقيق مما جعلهم دائما مجرحين من ناحية الاصل والنشأة . وقد احس سلاطين الممالك وامراؤهم بمركب نقص واضح من هذه الناحية وبأن الناس يعيرونهم بأصلهم غير الحر وانه لم تجر الاوضاع في الدولة العربية الاسلامية بان تكون الطبقة الحاكمة كلها من الممالك . وحسبهم ان الاعراب في مصر وصفوا السلطان المعز ايبك ، سنة ١٢٥٠ م ، بأنه « مملوك قد مسه البرق » كما قالوا عن الممالك بوجه عام « انما هم عبيد خوارج » وكذلك تذكر المراجع القديمة ان احد رجال الدين - وهو القاضي ابو البقاء السبكي - تناول على بعض سلاطين الممالك وقال له : « ان كنت ما تعرفني فأنا اعرفك بنفسي » . وفي هذا تلويح خفي بأصل السلطان وفصله . وحتى ان السلطان بيبرس نفسه ، وله ما له من اسباب تبوئه السلطان ، احس بأن النصر الذي نسب الى قطز ومن ثم اليه في وقعة عين جالوت غير كاف وانه لا بد ان يتبعه باعمال اخرى حربية وغير حربية تحقق له قدرا اضافيا من السمو والشرعية في نظر المعاصرين ، ومن ذلك محاولته احياء الخلافة الصورية في مصر ليستمد منها ما يظاھر نفوذه ويسبغ على حكمه صفة الشرعية التي ألفها الناس وفق اشكال ورسوم خلال قرون طويلة . وتروي المصادر التاريخية ان بيبرس حرص ، عندما اصبح سلطانا ، على تخليد ذلك الانتصار على المغول في عين جالوت باقامة نصب تذكاري ، وقد اطلق على هذا النصب « مشهد النصر » ويعتبر المثل الوحيد للنصب التذكارية في الاسلام ، وكذلك ما اثبتته على قلعة صمد التي اعاد بناءها من تنويه بجهاده وبما لقب به نفسه

من القاب : « سلطان الاسلام والمسلمين ، سيد التتار ، فاتح القلاع والحصون والامصار ، وارث الملك ، سلطان العرب والعجم والترك ، اسكندر الزمان ، صاحب القرآن ، ابو الفتح بيبرس قسيم امير المؤمنين » . ولعل في ذلك كله بعض السر في حرص السلطان الظاهر بيبرس على القيام بحروب واسعة مستمرة ضد الصليبيين والمغول جميعا وعمله على التقرب من رجال الدين والعلماء وتخفيف الضرائب عن كاهل رعاياه فضلا عن بناء المدارس والجوامع والقيام بالمشروعات العمرانية والاصلاحات الهامة داخل مصر وخارجها ليتمكن بها لنفسه ولدولته .

كما دعم المماليك سلطانهم باقامة تحالفات ومعاهدات دولية خارجية ، وتذكر المصادر التاريخية ان بيبرس اقام معاهدة مع البيزنطيين ومع مانفرد ملك صقلية . وتحمل هذه المعاهدات معنى اقامة العلاقات بين مصر واوروبا واعادة التبادل التجاري الى سابق عهده .

وقد وضع المماليك نظاما اداريا للبلاد ونظموا كثيرا من قواعد الحكم فضلا عن استخدامهم بعض النظم الجديدة التي لم تكن معروفة من قبل وفي ذلك يقول المؤرخ ابو المحاسن : « والملك الظاهر هو الذي ابتدا في دولته بارياب الوظائف من الامراء والاجناد ، وان كان بعضها قبله فلم تكن على هذه الصفة ابدا » ومن ذلك انشاء وظيفة نائب السلطان الواسع النفوذ الذي يقوم مقام السلطان في غيابه والتي تمت على حساب سلطة الوزير . وكان هناك الوزراء وهم بمثابة المستشارين يتولون تنفيذ اوامر السلطان وبخاصة فيما يتصل بالعلاقة بينه وبين الرعية واحداث منصب يسمى وزير الصحة يصاحب السلطان في اسفاره العديدة وامير السلاح وامر مجلس ورأس نوبة والحاجب ، وقد توسعت صلاحياته فلم تعد مهمته ادخال الناس على السلطان حسب اهميتهم واهمية مراكزهم ، ولكنه صار يفصل بين الامراء والجنود بعد الرجوع الى السلطان او نائب السلطنة . . والى

جانب هذه الوظائف وجدت وظائف عديدة مثل الوالي وهو في المدن الكبرى بمثابة رئيس الشرطة يحافظ على الأمن ويقبض على المفسدين واللصوص ومثل صاحب العسس ، ومن مهامه اطفاء الحرائق وديوان الانشاء الذي قام في ذلك العصر بمهام وزارة الخارجية في عصرنا وربط به البريد ، وقد نظم بدقة . وبذلك استقام للممالك نظام حكومي ممتاز في حينه حقق للسلاطين الكبار حسن الادارة في الداخل وحسن السمعة وعلو المنزلة في الخارج .

وعرف عن الكثير من السلطين تقريبهم ارباب العلم البارزين الذين خلدت مؤلفاتهم ذكراهم حتى اليوم ، وهؤلاء حظوا بعضهم قولوهم المناصب الهامة وجعلوهم موضع ثقتهم واختير بعضهم للسفارات الهامة التي ارسلوها الى معاصريهم من الملوك كما اسندت الى بعض الكتاب اعمال ديوان الانشاء . كما انشأ بعضهم المؤسسات التعليمية وتعيين المدرسين والفقهاء والفراشين لها ، والحققت بكل مدرسة خزانة كتب ، وانشئت بعض المكاتب لتعليم الايتام واطعامهم ، كما عنوا بالنشاط الديني كثيرا رغم انصرافهم الى الحرب والادارة . ولا يمكن تفسير هذه الظاهرة ، الا في ضوء الرغبة في ظهور السلطين في صورة حماة الاسلام وانصاره وبذلك يكسبون حكمهم صفة الشرعية في نظر المعاصرين ويعوضون ما احسوا من نقص بسبب اصلهم غير الحر من ناحية اخرى . وكانت مظاهر النشاط الديني في ذلك العصر متعددة اهمها : احياء الخلافة العباسية وتنظيم القضاء والعناية باقامة المؤسسات الدينية وتعميرها ، كما رافق ذلك انتشار التصوف ، ويبدو ان الاخطار التي امت بالعالم الاسلامي في القرن السابع الهجري جعلت كثيرا من المتدينين يرغبون في التوبة الخالصة والزهد في الدنيا والعودة الى سنة السلف الصالح للخلاص من الاوضاع السيئة التي امسى فيها المسلمون .

ولئن كان للمماليك عناية ظاهرة بالتجارة كما المحنا فقد كان لهم عناية مماثلة بالزراعة والحرص على توفير الماء لري الاراضي الامر الذي دفعهم الى بناء كثير من القناطر والجسور (لكثرة ما كان يشرق من الاراضي في كل سنة فانتفعت البلاد بهذه القناطر) كما كانت لهم عناية بتطهير الترع بين حين وآخر مما يتراكم فيها من طمي الفيضان .

اما عن الصناعة ، فقد وصلت الى درجة فائقة من الجودة والدقة تشهد بذلك البقايا والاثار التي ترجع الى ذلك العصر والتي تزخر بها دور الآثار في جميع ارجاء العالم . ولم تقتصر المهارة الفنية للعمال والصناع على ما خلفوه من صناعات دقيقة من الاسلحة والزجاج والخزف والنسيج والحلى المعدنية وغيرها وانما ظهرت في الفنون الكبرى كالعمارة والتصوير والنحت والذي نشاهده ايضا مما تبقى من الآثار العمرانية المملوكية :

وقد عرفت مصر في القرن الرابع عشر اكثر المراحل تألقا في تاريخها القروسطي ، فالى غلالها الوفيرة التي لديها بفضل الزراعة المتسعة في وادي النيل ، تضاف الارباح الهائلة التي يوفرها لها مركزها كوسيط تجاري بين مرافئ آسيا الشرقية والجنوبية وبين المدن الايطالية . وقد تألقت القاهرة بنشاط اقتصادي وثقافي واسع بعدما لجأ اليها الفنانون والعلماء والاختصاصيون المطرودون من الشرق بسبب الحرب . وفي المرحلة التي كانت فيها المناطق الممتدة بين المحيط الاطلسي وبين وادي نهر الهندوس تعاني من مصير مرهق ، كانت مصر التي تجنبت الحرب تشكل استثناء بازدهارها فقد كانت القاهرة في ذلك العصر « حاضرة الدنيا » كما كتب ابن خلدون وقد امها واستوطنها سنة ١٣٨٣ .

وكان طبيعيا ان تنصرف عناية المماليك الى مدينة القاهرة وتجميلها وتوفير اسباب الحياة الاجتماعية والثقافية فيها وكذلك

وسائل اللهو والتسلية ، وقد زار مصر ، في عصر الماليك ،
رحالة من جزيرة كريت اسمه « بيلوتي » فقال فيما كتبه عن رحلته
« ان ماء النيل من خصائصه ان يجعل الناس دائما مريحين
فرحين بعيدين عن الهموم والاحزان » . وقد تعددت وسائل
التسلية والترويح عن النفس في ذلك العصر ، فمن هذه
الوسائل خروج الناس الى الحدائق والمتنزهات والبرك . واهتم
الناس ، في هذا العصر ، اهتماما بالغا باستغلال النيل والتنعم
بمناظره وهوائه فزرعوا على شواطئه الحدائق الفناء وكذلك شغف
الناس بسماع الموسيقى والفناء ، ومما جعل للموسيقيين والفناء
من اهمية ، في ذلك العصر ، تشجيع السلاطين واغداقهم على
المغنين والمغنيات ثم انتقال الاغاني الى الناس عن طريق السماع .
ومن وسائل التسلية التي شاعت ايضا خيال الظل ، وكان
التسلية العامة المفضلة لجميع طبقات المجتمع . وظهر في المجتمع
اكبر شخصية اسهمت في تأليف تمثيلات خيال الظل ، وهو
محمد بن دانيال الموصلي المتوفي سنة ٧١٠ هـ . وشاعت لعبة
الشطرنج وظل لها شأن كبير في عصر الماليك . وقد بالغ
الناس في الاحتفال بالاعياد والمواسم واحيائها احياء صاخبا يشترك
فيه الحكام والمحكومون .

واما ما يتعلق بوضع المرأة فثمة نظرة جديدة تخالف
بمقدار ما درج عليه الناس ، وان يكن هذا الجديد لا يعني
بالضرورة الخروج على القديم وارساء قواعد تخالف المأثور
والتقليد . وتروي المصادر التاريخية ان توران شاه كان اخر
سلاطين بني ايوب في مصر ، اذ استقر رأي الماليك بعد مقتله
على تولية زوجة ابيه شجرة الدر التي لم تكن من سلالة
بني ايوب بل ، على العكس ، كانت من ناحية الاصل والنشأة
اقرب الى الماليك ، الامر الذي جعل المقريري يعتبرها « اول من
ملك مصر من ملوك الترك الماليك » .

والواقع ان المرأة قامت في ذلك الحين بدور بارز نشط في

حياة المدينة ، دور اكبر بكثير مما يتصور ، فقد حظيت المرأة في هذا المجتمع بقسط وافر من الاحترام ، ونظر الممالك الى نساءهم نظرة مليئة بالاجلال والتقدير فخصصوا لهن الالقاب مثل خوند وخاتون كما اصفوا عليهن مختلف عبارات الاحترام والتبجيل . ولم يكن عامة الناس اقل احتراماً لنساءهم من الممالك ، وخير ما يشير الى احترام عامة الشعب المصري للمرأة ، في ذلك العصر ، تلك الالقاب التي اطلقها الناس على نساءهم وبناتهم مثل : ست الخلق ، ست الحكام ، ست الناس ، ست الكل . . . وذلك من باب « الفخر والتزكية والثناء والتعظيم » .

وبفضل هذه المكانة الطيبة التي تمتعت بها المرأة عندالحكام والمحكومين في عصر الممالك ، استطاعت المرأة ان تقوم بدور ملحوظ في الحياة العامة ، ذلك ان المرأة تمكنت من المشاركة في الحياتين العلمية والدينية حتى ان التاريخ يسجل اسماء كثيرات اشتغلن بالنحو ونظمن الشعر وتخصصن في الفقه والحديث . ثم ان نشاط المرأة في شوارع القاهرة واسواقها ومنتزهاتها كان عظيماً في ذلك العصر ، فكانت المرأة تباشر معظم امور الشراء ، فاذا لم يكن للنساء حاجة يذهبن الى الحمامات العامة الخاصة بالنساء حيث يأنسن ببعض ويقضين الساعات ويتناقلن اخبار البيوت والناس . وكثيراً ما خرجت النساء الى القرافات والبرك وشاطئ النيل وغيرها من اماكن اللهو والفرجة ، الامر الذي اثار رجال الدين فنادوا بمنع النساء من الخروج على ذلك الوجه .

ولم تكن المرأة على نفسها في ذلك العصر بالزينة والملبس الفاخر . ولكن الامر الذي يسترعي النظر هو ان النساء في عهد السلطان بيبرس عمدن احياناً الى تقليد الرجال فلبسن الطواقي وتعممن بالعمائم حتى اضطر السلطان بيبرس الى ان يصدر امراً : « ان المرأة لا تعمم بعمامة ولا تتزيا بزي الرجال ومن فعلت ذلك بعد ثلاثة ايام سلبت ما عليها من كسوة » . وقد حاول المقرئزي

ان يدافع عن المرأة وان يلتمس للنساء العذر في ذلك فقال ان
الضرورة هي التي فرضت عليهن محاكاة الرجال في لبس الطواقي
بسبب ما نزل بالناس من فقر وفاقة ، فتعذر على نساء عصره
محاكاة الاوائل في لبس الشاشات الفاخرة . ولكن هذا التبرير لا
يتفق مع ما ذكره المقريري نفسه من ان هؤلاء النسوة اللاتي لبسن
الطواقي اعتدن ان يزخرقنها بالذهب والحريير وبالغن في ذلك .

♦ ♦ ♦ ♦ ♦

وهكذا عاش اهل القاهرة بخاصة واهل مصر بعامة ، في عهد
المماليك ، والفوا الحكم الجديد والنظام الجديد الذي اتى به
المماليك دون ان يفسد شيئا في حياتهم العادية ، الا ان تكون فتنة
يقوم بها بعض الامراء ضد السلطان الحاكم لاغتصاب الحكم او
نقص خطير في فيضان النيل يعرض حياتهم للخطر . وفي هاتين
الحالتين كانت النتيجة المباشرة ارتباك الحياة الاقتصادية
وزعزعة الحالة في الاسواق وما يترتب على هذا وذاك من ارتفاع
الاسعار وانتشار الجوع بين الناس . وكان بعض السلاطين
يدارون هذه الظواهرات بمنطق سليم ويمدون يد العون للناس حتى
يتجاوزوا المحنة او يخرجوا من الازمة .

٢ - النظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي

لم يكن بوسع المماليك ، ولو وعوا حقيقة تطور المجتمعات -
وما كان لهم بالبداية ان يعوا ذلك - ان يخرجوا نظاما اجتماعيا
واقتصاديا لم يرهص الزمن له ، ولكنهم ركبوا غارب الموجة وتركوا
بحكم تكوينهم ونشأتهم وحتى اصولهم ومفهومهم عن السلطة
بصماتهم على شكل من مجتمع الاقطاع الذي بدأت طلائعه تتلامح
في المجتمعات العربية التي لم تعد تجمعها دولة مركزية او سلطة

سياسية واحدة والتي بدأ فيها النمط الاقتصادي السائد عاجزا بحكم تكوينه واستمرارية السكونية السرمدية عن الاجابة عن متطلبات التقدم .

ولعل اكثر من باحث يشير الى بواكير الاقطاع في مصر، قبل عصر الماليك . ويرى احمد رشدي الصالح انه رافقت الفتح العربي بدايات تحولات ما لبثت ان انشأت نظام الاقطاع حين انحلت الدولة العربية الجامعة . واول ما استقر الامر لعمر و بن العاص انشا الفسطاط عاصمة لمصر ووزعت خططها على القبائل الوافدة معه وكانت مجرد محلة حربية . وعلى اثر سقوط الدولة الاموية اقيمت العسكر سنة ٧٥ م ثم اتصلت بالفسطاط ، وبعد ذلك بمائة وعشرين عاما عمق احمد بن طولون الطابع الاقطاعي للعاصمة فانشأ قلعة حربية وتحتها بنى قصره ، واختط حوله امراء الجند، وخصصت لكل طبقة وكل جماعة من اصحاب الحرف اليدوية منطقة خاصة بها واصبح « لكل من الباعة سوق حسنة عامرة » . وفي عام ٩٦٩ م انشا الفاطميون القاهرة على نظام اقطاعي واقاموا حولها سورا . وهذا الذي حدث لعاصمة البلاد حيث كانت محلة فصارت مدينة اقطاعية كاملة حدث في مستويات الحياة الاجتماعية والاقتصادية .

ولعل نشوء النظام الاقطاعي ، بوجه عام، كان اول امره تقدما بالنسبة لانحلال العهد السابق له ، وان يكن يظل في مجمل امره نظاما ضاغطا على الفلاحين واصحاب الحرف وجمهور الشعب كافة . فهذا النظام التصاعدي يمكن ، لاسباب شتى ، ان يعرض الكافة لصنوف من العسف والخسف . وكما كان الامراء متحصنين في القلاع وراء الاسوار ، في مأمن نسبي من الفارات والاعداء فقد كانوا ايضا متحصنين بقلاع الامتياز الاجتماعي لا تكاد تمسهم المجاعات والابوة والقحط وانما كان العامة هم الذين يتعرضون في الحرب وايام السلم لطوفان الكوارث وكانوا هم يتحملون وطأة المجاعات .

لقد كان الاقطاع المملوكي اقطاعا عسكريا ، وهو مزيج من اقطاع التملك واقطاع الاستغلال تمارسه طبقة من الجند والقادة، اقطاعا يقترب في افراده من سكان البلاد الاصليين وينفرد عنهم، يدنو منهم وينأى تبعا لتكون هذه الطبقة التي هي دائما مشرعة الابواب للوافدين من ابناء قومها ليكونوا عدتها في استمرارها وديمومة حكمها ، انه اقطاع من اعلى ، اذا جاز التعبير . ولا يعني ذلك ان النمط الاسيوي للانتاج قد اندثر او توارى فالامر ليس بهذا القدر من الوضوح والتميز لان خصائص نمط الانتاج الاسيوي قد وجدت منذ نهاية العصر البدائي وحتى نهاية عصر الاقطاع . ويتميز هذا النمط من الانتاج ، عموما ، بوجود طبقة اصبحت قادرة على تملك فوائض الانتاج واستثمار السكان بدون ان تمتلك، بشكل خاص ، القوى المنتجة التي بقيت في الاساس بين ايدي الجماعات القروية او القبلية . ان عدم التملك هذا لوسائل الانتاج قد خفف نسبيا من التناقضات الداخلية بحيث ان الصراعات الطبقية لم تستطع ان تنتظم بنى وان تتطور بقوة ووضوح على نحو ما حصل في اوروبا ، لان تلك الاعمال التي تمت في « المجتمعات المائية » كانت تنفذ من قبل مجموع السكان بقيادة طبقة بيروقراطية ملتزمة لنظام من السخرة المعممة من قبل الحاكم الذي هو تجسيد المصالح العليا للجماعة .

وموضوعة « نمط الانتاج الاسيوي » تثير اليوم جدالا طويلا ونقاشا معمقا، وبحسبنا الالماع الى شيء مما يدور حوله الجدل او النقاش : هل هذا النمط من الانتاج مجرد خاصيات اسيوية للرق او الاقطاع ؟ يرى بعضهم ذلك في حين لا يجاريهم الآخرون فيما ذهبوا اليه وهم لا يعتبرونه مجرد عينة من الرق او الاقطاع في شكلهما الكلاسيكي ويتساءلون : هل ينبغي الا نرى فيه غير شكل انتقالي من المجتمع اللاتبيقي الى المجتمع الطبقي ام ينبغي على العكس ان نرى فيه تكوينا اساسيا حقيقيا . وهل هو مجتمع يمكن ان يتعايش فيه ويتشابك الرق والاعطاء وبعض السمات

الاسيوية النوعية ؟ ويخيل اليانا ان من السابق لاوانه بل من الحظر في المرحلة الراهنة للبحث ان نقطع ، بترع ، برأي في هذه المسألة وبحسبنا ان نرصد الظاهرة التي نتولى دراستها في معطياتها العينية .

ولا ريب ان الاشكال الثلاثة : الشكل الاسيوي للانتاج والرق والاقطاع كانت موجودة في المجتمع المصري في ذلك الحين ولكن ما يطبع المجتمع بطابعه هو الدور الذي يلعبه كل منها في الانتاج . ويخيل اليانا ان دور الرق كان ضئيلا ودور نمط الانتاج الاسيوي كان لا يزال غالبا ولكن الاقطاع كانت له ركائزه السياسية وبعض علاقات الانتاج التي يتميز بها ، وكان يبدو بجانب الطبقة الوسطى مؤهلا لان يلعب دورا متميزا ، ولكن حكم التاريخ لم يصدر في مال هذه الظاهرة لتوقف انطلاقتها الداتية كما سنبين فيما بعد .

ومن الواضح ان ثمة فرقا قائما بين اشكال البقية المميزة لانماط الانتاج الاسيوي والرقى والاقطاعي ، فهي في الاول تبعية حيال الدولة اما في الثاني والثالث فالتبعية على النقيض شخصية . وفي جميع الاحوال يكون الاقتصاد موجهنا نحو انتاج القيم الاستعمالية ويناظره مستوى منخفض من تطور القوى المنتجة . وهذه الاشكال من الاقتصاد تتنافى والاضاليل الاقتصادية الملازمة للانتاج البضاعي ولاستعمال النقد ، وعلاقات الانتاج لا تتلبس علاقات بين اشياء ، بين منتجات العمل ، وبالمقابل تتلبس الاضاليل شكلا ايدولوجيا غيبيا يفصح ايما افصاح عن ضيق ومحدودية الحياة المادية (ضيق العلاقات بين الانسان والانسان وكذلك بين الانسان والطبيعة) .

وهكذا يمكننا التاكيد بان النمط الاسيوي للانتاج كان قائما في جوانب كثيرة منه ، ولعل من اهم مقوماته حضارة وادي النيل الزراعية المتكاملة التي تحتاج الى شيء من الدولة المركزية لكسي تعنى بمنظومة الري وشبكاتها وتعمل من اجل صيانتها وحمايتها . وبذلك كان الاقطاع في مصر يحمل سمات من نمط الانتاج القائم

وملامح مقاربة لشكل الاقطاع الاوروبي ، وهو ، بهذه المثابة ، شكل نوعي ذو خصيصة معينة ، لا هو بالاقطاع الاسيوي كما كان الامر في الصين مثلا ولا هو بالاقطاع الاوروبي في القرون الوسطى ، اذ يبدو ان ثمة عنصرين كانا لازمين لكل نظام اقطاعي تام ، شبه الاحتكار المهني للتابع الفارس وزوال وسائل عمل السلطة العامة الى حد ما امام الرباط التبعية . وهكذا كان الاقتصاد المملوكي انموذجا تخطيطيا للاقتصاد القطاعي الذي كان يميز الاقطاع الاوروبي مع بعض الاختلاف في التفاصيل . وبالمقابل كان يتركز في يد الدولة الكثير من مقومات الاقتصاد ، بما في ذلك سك العملة والهيمنة على الزراعة والتجارة والصناعة والنقل المائي . فهذه الامور كلها كان من شأنها ان يقف الاستثمار الفردي عند حدوده كما ان من شأنه ان يجعل من هذا الاقطاع شكلا غير تام . ومن طبائع الامور ان تقوم بجانب هذا الاقطاع الطبقة الوسطى في المدن ، في ظروف واوضاع تحمل بعض الجودة ، فقد كانت لهذه الطبقة اصول قائمة ولكنها الان بدأت تأخذ منحى متميزا تسببا ، ولعل في كتب الاخبار والتاريخ ما يروي شيئا عن تطورهما البطيء ، ولكن مقابلة او مقارنة مع مثيلتيهما الاوروبيين ، في ذلك الحين قد تردنا الى فهم افضل لطبيعتيهما ، وذلك بالتماس اسباب التوافق او الاختلاف .

يتفق الكثير من الباحثين على ان اوروبا لبعيدة عن ان يكون لديها في كل العصور « تقدم » اقتصادي واجتماعي بالنسبة لبقية العالم . ان انطلاقها التقنية كانت متأخرة نسبيا (القرنين الثامن عشر والتاسع عشر) ، وثمة اجزاء اخرى من الكرة قد عرفت حضارات جد متألقة اقتصاديا قبل ذلك بعدة قرون ، فالصين والهند والبلدان العربية ايضا كانت تتمتع في العصر الوسيط بمستوى تكنولوجي ليس موازيا لمستوى اوروبا قبل الثورة الصناعية وحسب بل ومتفوقا عليه في عدة نقاط . فكيف اتفق للوسائل العلمية والتقنية التي كانت مطبقة في هذه البلدان الكبيرة

من آسيا وأفريقيا أن لا تفضي، منذ العصر الوسيط، إلى استمرار مساق تطور اقتصادي شبيه بالتطور الذي عرفته أوروبا في القرن التاسع عشر فقط ؟ أن القضية لبالغة التعقيد وهي أيضا من أكثر القضايا أهمية ، ذلك أنها حددت لمدة طويلة مصير العالم .

أن الجواب البالغ البساطة على هذه القضية يمكن أن يكون التالي: لكي تتحقق الظاهرة الاقتصادية والاجتماعية البالغة التعقيد والتي تسمى الثورة الصناعية وجب أن لا تكون ثمة حالة من القوى المنتجة وحسب ، بل وجب ، وبصورة خاصة ، وجود طبقة اجتماعية . أن البرجوازية تنسق وسائل الإنتاج وتحقق لمصلحتها تحولات بنيوية أساسية وتجدر مصلحة في تنفيذ تجديلات وتوظيفات . غير أن البرجوازية ، لأسباب تاريخية عديدة ، لم تكن قادرة على أن تنتظم أو تنفرد بشكل دائم في معظم بلدان العالم الأخرى ، وهي العميل الأساسي للتطور الاقتصادي الأوروبي .

لقد كان النظام الاقطاعي في أوروبا يختلف من ناحية الكم وأحيانا من ناحية النوع عن النظام الاقطاعي في مصر ، فهناك كان النبلاء مستقلين تماما ، أو إلى حد كبير ، بمقاطعاتهم ولهم جيوشهم الخاصة ونقدمهم الخاص وحتى حق أو إمكان اعتناق المذهب الذي يرونه ، وذلك لصعوبة المواصلات وضعف السلطة المركزية أو انعدامها . ومن هنا لم تكن فرنسا أو إيطاليا أو ألمانيا إلا وحدة جغرافية فحسب لا وحدة سياسية . أما في مصر ، حيث الوادي سهل في مواصلاته وحيث النيل يربط بين جنوبه وشماله وحيث يعتمد أهل الوادي على مياهه في الزراعة ، فقد كان لا مفر من تعاونهم جميعا في ضبطه وبخاصة في أيام الفيضان عندما تغمر مياهه الجسور . لذلك لم يكن في استطاعة أحد من الأمراء المماليك ، مهما تبلغ قوته ومهما يعتور الحكومة المركزية من ضعف أن يستقل بأمارته . وقد كان يحدث أن يتمرد هذا الأمير أو ذاك، ولكن كان عليه ، في النهاية، أما أن يستولي هو وحزبه على السلطة المركزية وأما أن يخضع للحكومة المركزية القائمة .

وتبعاً لذلك ، ورغم بعض المشابهات فان الواقع في كل من اوروبا ومصر جعل طرح القضايا في كليهما متغايراً غالباً . ففي اوروبا الغربية كان المستفيد من الاقطاع يحظى بصفة قطعية ، وخلال مدى محدد ، بقسط من السلطة السياسية على كل فلاح ، كما يحظى بقسم من ملكية الارض ، اما في مصر فان المستفيد من الاقطاع لم يكن يحظى الا بتفويض مؤقت في حق جباية الضرائب من مجموعة محددة ، ولكن ، ليس له اي حق في الارض التي تبقى ملكاً للمحاكم ، ان الظروف والملايسات التاريخية ، في ذلك الحين ، جعلت مصر تعرف ، في العصر الوسيط ، تطوراً تاريخياً ينتج اساساً عن لعبة العوامل الداخلية .

ورغم ذلك فيبدو ، اجمالاً ، ان بعض الظروف الاجتماعية والاقتصادية في مصر كانت ميسرة لنمو الطبقة الوسطى وازدهارها ، ولكن للتاريخ قصداً يجعل العسير في المرتقى الى الغاية من التقدم الانساني هو الطريق الابعد ولكنه الطريق الاقرب الى منتهى الشوط . لقد ناضلت الطبقة الوسطى في اوروبا لازالة العوائق الجمركية ، ولم تكن تناضل ضد سلطة نبلاء الارض الاقتصادية فحسب ، بل كان حتماً عليها ان تناهض قيمهم وايدولوجيتهم ، ولم تكن امام الطبقة الوسطى المصرية مثل هذه الحاجات نتيجة العوامل التي قامت عليها الدولة المملوكية ، ولان هذه الطبقة الوسطى لم تكن تحمل قيماً او ايدولوجية متميزة وانما كانت تترجح بين رؤيتين : رؤية سابقة لعصر الاقطاع لصورة التاجر في الدولة الكبيرة ورؤية جنينية لما يتجاوزها ، وهذا الواقع كان من شأنه ان يحبوها شيئاً من التسلف او التوقع وكثيراً من الرضى الذي ييسر امورها الى حين ولكنه يعقدها مستقبلاً ويؤخر في بروز وعيها لذاتها كطبقة مستقلة متميزة . لم يكن للتاجر في الدول القديمة ، اساساً ، سوى دور الوسيط بين الاسواق البعيدة . ان هذه الاقلية المحظوظة هي معقدة بنوع خاص وصفبة التحليل : فالتجار رغم عددهم وقدرتهم لا يشكلون طبقة برجوازية وهم من

جهة لا يبحثون عن حيازة وسائل الانتاج وقد لا تكون لهم الرغبة في ذلك، لان التجارة اكثر مردودا على المدى القصير، ولا الامكانية لان الاراضي مملوكة للدولة او يسيطر عليها الاقطاعيون المفوضون من السلطان او الحاكم وهم في العموم لا يخضعون الا لسلطة الدولة لا لسلطة اقطاعي يعيشون في كنفه كما كان الامر في اوروبا، وارتباطهم الوثيق بالسلطة يجعلهم يشكلون جزءا من الطبقة الارستقراطية، وان تكن من الدرجة الثانية غالبا، وبالتالي فهم ارستقراطية تاجرة وثيقة الصلة مع الارستقراطية العسكرية. وهكذا استطاع التجار المحافظة على مركزهم وسط الاقلية الممتازة، دون طمانينة دائمة، فالدولة « المستبد الشرقي » التي يواجهه التاجر في شخصها المالك الرئيسي لفائض الانتاج ترمز الى الغنى الموجه الى المتعة. يضاف الى ذلك ان هذه الطبقة من التجار لم يكن هناك ملك يلتمس عونها ليفرض حكمه او سلطته على الامراء ليدنوا له بالطاعة او التبعية ما دام الحكم المملوكي مركزيا فبي جوهره وليس وراثيا وهدف الامراء، في الغالب، الاستيلاء على السلطة المركزية لا الاستقلال عنها، لان هذا الاقطاع الغريب عن سكان البلاد كان يشعر بلحمة تشده الى ابناء جنسه تقابل ما يحسه من تأفف المحكومين او تدميرهم.

وحتى من الناحية التجارية الصرف، فقد باينت الظروف بين الطبقتين، في اوروبا ومصر، فالنهضة الملاحية التي شملت اوروبا والاكتشافات الرائعة التي قام بها الملاحون العظام امثال كريستوف كولومبس وفاسكو دي غاما وماجلان لم تكن الا نتاج وعي الطبقة الوسطى الاوروبية. ولم يقيض للطبقة الوسطى في مصر ما تضارع به مثيلتها الاوروبية رغم ان التقاليد الملاحية المصرية القديمة والفينيقية السورية والعربية كانت سباقة في هذا المجال ورغم ان « البوصلة ومقياس الزاوية » كانتا من انتاج افكار العرب الفنية. وما ذاك الا لان هذه الطبقة كانت مقصورة في مجال التقدم العقلي والاجتماعي بما تتخبط فيه من ايدولوجية جامدة وافكار

شعبية متخلفة ، لقد كانت تعاني من ظاهرة انغلاق بنيوي تحاول
ببطء ان تتجاوزه . لهذا كان التاجر الفرد يجد امامه حدودا
لطموحه ، فيعمد الى التقرب من السلطة او يوكل اموره اليها او
يحاول اتقاء اذائها . وهو في جميع الاحوال منفعل بها اكثر منه
فاعل ومؤثرا ، لا سيما وانه لا يملك ازاءها جمهورا عريضا ينطق
باسمه ، لان هذا الجمهور العريض لا يزال مغيبا في الدولة او
ملحقا بها . وكان معظم تجارة اوروبا الاساسية يمر عبر الاراضي
المصرية ، وبذلك كان معظم المبادلات التجارية يتم دون الحاجة
الملحة الى البحث عن اسواق بعيدة ، بعكس الطبقة الوسطى في
اوروبا التي كانت في حاجة الى هذه الاسواق . لهذا شجعت
الملاحة ومولت العديد من الرحلات الكشفية العظيمة . وكانت
ارباح السلاطين والمماليك الهائلة من الرسوم التي تفرض على
التجارة الاوروبية المارة بالاراضي المصرية تقلل من جشعهم بالنسبة
الى الطبقة الوسطى فلا يفرضون عليها ضرائب فادحة كما كان
يفعل امراء الاقطاع في اوروبا ، ولكنهم كانوا اكثر بطشا بهذه
الطبقة عندما كانت مصالحهم تقتضي ذلك . مثال ذلك ما ذكره
المقريري عن وزير الظاهر بيبرس « ابن حنا » الذي « صادر ارباب
الاموال حتى هلك كثير منهم تحت العقوبة » . وكانت النفقات
العسكرية التي اقتضتها حماية هذا الجزء من البلاد العربية من
هجمات المغول المتكررة تجبى من السكان ، وقد اجمعت المصادر
التاريخية على ان المظفر قطز كان قد استحدث كثيرا من الضرائب
والمكوس ليستعين بحصيلتها على حرب المغول ، ومن جملة ذلك
انه فرض على كل واحد من اهل مصر دينارا كما صار يأخذ ثلث
الزكاة وثلث قيمة التراكات فبلغت حصيله ذلك كله ستمائة الف
دينار في العام .

وادت هذه الاسباب جميعا ، البنيوية والطارئة ، الى
تخلف الطبقة الوسطى عن مثيلتها في اوروبا ، على المندى
الطويل ، فبينما كانت تلك الطبقة في اوروبا نشطة تكسب

باستمرار مواقع جديدة من امراء الاقطاع كانت الطبقة الوسطى في مصر مقيدة بواقع مقيد وظروف خارجية جعلتها عاجزة عن ان تلعب دورا سياسيا ملحوظا في الحياة العامة . ولما كانت الطبقة الوسطى في المجتمع الاقطاعي هي الطبقة الاكثر نضجا من اية طبقة اخرى وتمثل امكانات التقدم والتطور ، فوجود ما يحد من انطلاقتها كان يؤود المجتمع ، في حين كانت الطبقة الوسطى في اوروبا تدفع المجتمع الى الامام في اثناء صراعها ضد الاقطاع . ولكن مناحي القصور هذه كان من شأن الزمن ، احتمالا ، ان ياتيها بما يعالجها لو لم تتدخل العوامل الخارجية فتوقف نمو هذه الطبقة وترد الاقطاع المملوكي الى حجم التابع لسلطة خارجية . ومن هنا يتضح ان كشف طريق رأس الرجاء الصالح لم يكن مجرد كشف جغرافي وانما كان التعبير المادي عن تفوق وقوة الطبقة الوسطى في اوروبا بالقياس الى مثيلتها في الشرق . وقد حاول سلطان مصر التاعس الحظ قانصوه الغوري ، بمساعدة البنادقة ، القضاء فعلا على النفوذ البرتغالي لكي يعيد التجارة الى طريق مصر ، مرة ثانية ، فالتحم مع البرتغاليين في حرب بحرية امام سواحل بومباي في الهند ، ولكنه هزم وغرق اسطولاه في مياه المحيط وغرقت معه آماله . وفي سنة ١٥١٧ م ، اي بعد تسعة عشر عاما من رحلة فاسكو دي غاما حول رأس الرجاء الصالح ، وبعد ثمانية اعوام من هزيمة الاسطول المصري امام سواحل بومباي ، فتح السلطان سليم مصر ودخلت في اطار الدولة العثمانية كولاية من ولاياتها ، وساد الليل الطويل .

.....

نستخلص مما سبق ايراده ان ملكية الارض كانت تخضع لتلك النظرية التي تعتبر الحاكم هو المالك الحقيقي لكل اراضي البلاد وهو الذي يقطعها لمن يشاء من الاتباع ، وهؤلاء بدورهم يقطعونها لاتباعهم ، نظام متوارث مع بعض التبدل الذي

طرا عليه مع الايام ، ولعله يرقى الى ايام الفراغة . ولربما وجدت بجانبه بواكير ملكية محدودة للارض تخص الافراد . ولم تشذ مصر عن هذا النظام في عهد المماليك ، فقد كان السلطان يملك الارض كلها ويقطعها لاتباعه الامراء الذين يوزعونها على الفلاحين نظير جباية الضرائب التي يفرضونها عليهم لیسددوا منها للسلطان ويستحوذوا هم على الجزء الاكبر . ولم يكن الفلاحون يملكون الارض اذن بل كانوا ينتفعون بها نظير الضرائب التي يدفعونها ، وكان لهم ان يستثمروا في الانتفاع ما ظلوا مستمرين في دفع الضرائب ، فاذا تخلفوا عن ذلك كانت الارض تسحب منهم وتعطى لغيرهم . ولم يكن الامر يقتصر على الفلاحين وحدهم بل كان القانون نفسه يسري على صاحب الاقطاع فاذا لم يسدد ما فرضه السلطان عليه من ضرائب فان الالتزام كان يسحب منه ويعطى لغيره . ولا ريب في ان هذا الاقطاع ، ومن فوقه السلطان ، كان يستأثر بحصة الاسد تاركا الفلاحين في وضع مترد لا يخفف منه الا ما اعتاده هذا الفلاح ووفر في نفسه وتوارثه كابرا عن كابر طوال آلاف السنين .

والى جانب هاتين الطبقتين كانت تعيش طبقات وفئات اخرى لم تصل الى مرتبة الحكم وامتيازهم ولكنها لم تهبط الى ذك الفلاحين ، فبجانب طبقة التجار كانت هناك طبقة الخرفيين الوثيقة الصلة بها ، لان المؤثرات الاجتماعية التي كانت تؤثر على طبقة التجار ، صعودا او هبوطا ، كان اثرها يظهر بشكل مباشر على هذه الطبقة التي كانت تعتبر انموذجا للنظام الحرفي في العصر الاقطاعي . وكان على رأس كل حرفة شيخ من مشايخها ، وفي الغالب كانت كل طائفة تتجمع حول نفسها في حي من احياء المدن الكبرى ويتولى شيخ الحرفة تنظيم الصلة بين الحرفيين والتجار وبينهم وبين الحكماء في جمع الضرائب المفروضة عليهم . وكانت هذه الطبقة في رواج نسبي نظرا للرواج النسبي الذي كانت عليه التجارة ونظرا لعدم تركيز الحكم

عليها في تحصيل الضرائب كما كان شيخ الحرفة يحافظ على مستواها الفني المرتفع .

وكانت هناك فئة أخرى من الشعب لا يجدر بنا اغفالها ، على الرغم من أنها لم تلعب دورا معينا في الانتاج وهي فئة العلماء والموظفين . وقد كانت الطبقة العليا من العلماء تعيش في رغد من العيش ويقطعهم السلطان اراضي معفاة من الضرائب ، وكانوا ينظرون على اوقاف معفاة من الضرائب ايضا . وكانوا موضع الاحترام من السلطان ومماليكه . وكان العلماء هم الصلة الروحية التي تربط السلطان بالشعب ، بينما الموظفون الصلة المالية ، ينظمون شئون المال ، يجمعونه ويوردونه . واذا كانت الشئون الوظيفية غير منظمة كما نعهدنا اليوم فان جيوب هؤلاء الموظفين كثيرا ما كانت تنتفخ بجزء من الاموال المعتصرة من لقمة الفلاحين او من الطبقات الفقيرة او الميسورة التي كانت تفتقر الى الشوكة والسلطان .

يقول برتولد : « اننا نستطيع ان نبرهن بصورة قاطعة على ان من السهل ان نطبق على تاريخ الشرق تلك النتيجة التي وصل اليها علماء التاريخ في الغرب ، وهي ان بين ترقى الادراك الاجتماعي وبين ترقى طبقة التجار والصناع صلة قوية » . لهذا يجوز القول ان طبقة التجار ومعها الحرفيون وبجانبهم العلماء والموظفون والكتاب ورجال الفكر والعلم ، كانت قوام وسط ثقافي حضاري يحتوي الفاعليات الفكرية والفنية والادبية . وكانت هذه المظاهر الاقتصادية والحضارية تدفع الى التمرکز في المدن والى عمرانها وتطوير الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية فيها . ويصف لنا « ناصر خسرو » الذي زار مصر في عهد المستنصر مدينة « تنيس » وهي اول مدينة تعترض المقل على مصر من الشرق « بأنها كانت مدينة صناعية هامة بها ١٥٠ الف ساكن وما لا يقل عن خمسة آلاف نول للغزل وصناعة معدنية مزدهرة وستة وثلاثون حماما ومائة دكان

لبيع الروائح ، وعدد المراكب الراسية في الميناء لا يقل عن مائة
مركب ودخل المدينة لا يقل عن ألف دينار يوميا . وكان في
القاهرة عدد لا حصر له من الدكاكين ويملك السلطان منها ما
لا يقل عن عشرين ألف دكان .

ولا يجوز في رأينا ان نفرض من الدور الذي بدأت تلعبه
هذه الطبقة الوسطى في مجالات الحياة كافة ، وان يكن هذا
الدور محدودا في مجال تطلعها الى قيادة المجتمع او الوصول
الى السلطة ، وان تكن ممارساتها او رغبتها في المشاركة
فيها لا تزال مطبوعة بطابع التبعية او التقرب من السلاطين .
ويذكر ان القاضي الفاضل مستشار صلاح الدين الذي يقول عنه
المقريري « ان صلاح الدين لم يكن يفعل شيئا بدونه » كان
يتجر اتجارا واسعا مع الهند والمغرب ويعد من اكبر اثرياء
عصره . والى جانب السلطان قلاوون نجد مجد الدين اسلامي ،
كبير تجار ذلك العصر ، والذي كان السلطان يعتمد عليه في
سياسته الشرقية ... ويذكر المقريري في خطبه العديد من
الاسماء التي لعبت دورا هاما في تاريخ مصر وراء السلاطين العظام .
ويجوز لنا ان نتصور علاقة بين الحاكمين والتجار وان
نتصور وجود فئة كانت تجمع بين الفاعليتين ، والراجح ان
الحاكم كان يشارك مع تجار في بعض العمليات ، او يتدخل
بواسطة رجاله الموثوق بهم في معاملات تسمح له بتحقيق ارباح
هامسة . ان الدولة بحاجة لتجار ، ولكن هؤلاء اكثر حاجة
للدولة التي تسهم بشكل اساسي في تأمين التنقلات . فبين
الخزينة الملكية والاموال الخاصة ثمة ضرب من تكامل ، والارباح
التي تمركزت بين ايدي التجار وايدي الاشخاص الدائرين حول
الحاكم لم تنتج من تملك وسائل الانتاج من قبل هذه الاقلية وانما
من وضعهم بوصفهم الوسطاء الاجباريين في السوق الدولية .
ان اهمية الارباح التجارية تفسر ، من جهة ، ضعف الرغبة في
تملك وسائل الانتاج .

الفصل الثالث

((الف ليلة وليلة)) من خلال البنية الادبية

ان ما حدث في مستويات الحياة الاجتماعية والاقتصادية كان له اثره ، اعظم ما يكون الاثر ، في اذهان الناس الذين بدأوا يصفون جانبا كبيرا من تصوراتهم ومشاعرهم وادبهم بما ينمكس فيها من حياة اجتماعية بدأت تتبدل مكوناتها بظهور الاقطاع والطبقة الوسطى . ومن الجدير بالملاحظة ان الاعمال الشعبية الكبيرة التي ظهرت في ذلك الحين كانت تحمل طابع الحياة في مصر التي شهدت ظهور الطبقتين المذكورتين على مسرح التاريخ ، اكثر مما تحمل طابع اية حياة اخرى .

لقد ارتقت الفاعلية الادبية برقي الحضارة العربية ، وبعد الزمن بالدور المجاني التلقائي الذي كان يلعبه الشاعر ، الناطق باسم الجماعة ، واستحالت هذه الفاعلية الى مهنة لها اسسها وتقاليدها ، ولها من يؤجر عليها ، بوصفها فاعلية غير منتجة ولكنها نافذة الاثر في النفوس ، لسيرورة ما تبذعه ولاثره في النفوس ولما تثيره من افكار وتصورات واهواء تحرك القارئ او

السامع ليقف بجانب امر او ضده .

وكان من نتيجة التوقف الذي اصاب الانطلاقة الحضارية العربية والسكونية والاجتماعية التي ناءت بها الحياة ، ان ضاع الحادي على العمل الفني وهو الطلب الاجتماعي الجديد ، اي جوهر استجابة الشاعر او الاديب ، ليراوح الطلب القديم فسي مكانه على شكل ر واسم وصور جاهزة الامر الذي افقد الادب الكثير من خصوبة الابداع والخلق ، واصبح المعاد المكرور السمة الغالبة بمنأى عن الدواعي التي املت الاصل المقلد ، فسادت الشكلية وانعدم المحتوى او كاد . وبذلك انفصل افراد هذه الفئة او معظمهم عما يختلج في احشاء المجتمع ووجدان الناس ، فراحوا يكتبون لجمهور قليل او لقلة تحمل افكارا وقيما اجتماعية مستقرة تمام الاستقرار ، وهم فيما يصدر عنهم لا يناقشون ظاهرة في افولها وبزوغها ، وانما يتناولون ما جاد به اسلافهم في الاشكال الادبية التي طوروها او ابدعوها ، وجعلوا من انفسهم عالة عليهم ، فكان ما يستحدثونه لا يعدو ان يكون حلا مستعارة تستحضر الماضي او تتصور الحاضر في حلة مجردة منسحبة على الماضي او مقيسة عليه . وقد اضيف الى ذلك شيء من تدني الثقافة العامة لدى فئة الحاكمين وتفشى اللحن بينهم ، ولم يكن العامة بأحسن حالا . ولئن كان متذوقو الادب في عصور الحضارة الكلاسيكية على جانب من الثقافة والدائقة الادبية والادراك الواضح للصورة الانعكاسية التي يرومونها عن انفسهم ، فيطالب الشاعر او الاديب بابرازها حتى أصبحت تقليدا فنيا ، فلم يكن ذلك ميسرا لمن خلفهم وبالتالي للادباء والشعراء انفسهم ، لا سيما وان الاوضاع الاجتماعية والحياتية تغيرت وتبدل التكوين الثقافي لمتذوقي الآثار الادبية والمؤجرين عليها ، وبالتالي أصبحت هذه الآثار متخلفة عما ترهص له الحياة وبعيدة من تقبل جمهور المتذوقين الجدد من الطبقات النامية .

ولا بد ، لدى وضع الظاهرة الادبية او البنية الادبية في موضعها من المجتمع والدولة ، من استشفاف التبدل ، النسبي طبعا ، الذي طرأ على الحياة بعامة . ان تبعية الادب لارستقراطية المجتمعات القديمة قد تحولت جزئيا فأخذت منحنيين : منحى السلطة الجديدة ومنحى قوى اجتماعية لا تحظى باستقلالية كاملة ازاء الاقطاع تجعله قيد ثنائية في التمثل والتعبير . لقد ظل الادب في عصر الاقطاع مشدودا الى السلطة الحاكمة ومنصرفا اليها دون ان يفوته الالتفات الى الطبقة التي بدأت تنمو في كنفه او الى جانبه ، هذه الطبقة التي تتدرج بين الارستقراطية الحاكمة وعامة الناس ، لم يكن لها الا نفوذ نسبي في مجال السلطة السياسية ، ولكنها قادرة على التذوق الادبي والفني ومستعدة للانفاق والبذل ، وهي الطبقة الوسطى التي يمكن للاديب من خلالها ان يتصور جمهورا اوسع من الناس بالقياس الى الارستقراطية الاقطاعية . وكان الاديب او الفنان ، بعامة ، يضع نفسه قيد خدمة الامير على قدر ما يحتاج اليه لاستدراار عطائه واحيانا حمايته .

ولكن الاقطاع ، شأن الطبقة الوسطى ، لا يتشابه في جميع قسماته ، في كل زمان ومكان ، ولا بد ان ينزلق ، في هذا البلد او ذاك ، في منحى مغاير تبعا لذلك ، دون ان تنال هذه المغايرة من ماهيته وطبيعته . واذا شئنا اعمال قدر من المقارنة بين الاقطاع الاوروبي والاقطاع المملوكي لوجدنا ان الكثير من النبلاء الاوروبيين كانت لهم عناية بالفكر والادب والفنون ، كما كان لبعضهم نصيب من المشاركة فيها احيانا ، في حين ان الاقطاع المملوكي كان ارستقراطية جديدة ناشئة لا تقاليد لها ، ارستقراطية غريبة عن لغة البلاد واعرافها الفكرية والادبية ، وبالتالي لم تكن تربطها بلغة البلاد الا حاجتها لتصريف الامور والمخاطبة في الشئون اليومية . لذلك لم يكن همها ، باستثناء ما تقتضيه الدولة من مظاهر ، الاعتناء بادب او تذوقه ،

ادب لا تستشعر نحوه برابطة التجاوب او الاستمتاع ، غير قادر على ان يقدم عنها صورة انعكاسية لحياة لم تتبلور بعد . لهذا لم يكن بالغريب ان ينصرف اصحاب الملكات الادبية عن التجويد والتحسين في الادب الى مزاولة اعمال اخرى في عالم الوظائف او ما يماثلها ، والتي يمكن ان تنيلهم الحظوة وتيسر لهم بلوغ الرفعة ، حتى ان القاضي في حكاية « قبر الزمان » يشير الى ان ابناء العائلات كانوا يتكلمون لغة اجنبية ، ولهذه الاشارة مدلولها ومعناها .

وفي هذه البيئة نمت وترعرعت هذه الحكايات الشعبية ، ولا يستطيع الباحث ان يجزم بأنها لم تكن موجودة قبل ذلك الحين ولعل الصحيح ان يجزم بوجودها ، ولكنها اكتسبت في الظروف والملابسات الجديدة معنى ومغزى جديدين ، اذ خضع الكتاب ، بعد رحلة طويلة ، لشخصية جامع قوية حور فيه واخضع الكثير من قصصه لاسلوبه ورؤيته الخاصة ، التي تكونت له من خلال مجتمعه ، وهذا الجامع مصري دون ادنى ريب . والذي يظهر واضحا ان قصصا لا نستطيع الجزم في امره بشيء اكثر من انه لم يكن على هذه الصورة بعينها ، قد وجد على صورة ما ، كنواة لهذا الكتاب ، ثم اضيف اليه ، فيما بعد ، قصص كثير لا نستطيع ان نحدد تاريخه ولا موطنه ، وانما الامر كله ترجيح وظن . ولا ريب في ان الادب الشعبي تتشابه صورته ومدلولاته بين الامم في مختلف مناطقها اذا تقاربت مستوياتها الحضارية ، وذلك ضمن بعض الحدود النسبية وضمن ذاتية كل امة او شعب . ويؤكد ذلك الفرضية التي ينطلق منها الاساس الموضوعي ، وهي ان الادب الشعبي ، والشفوي منه بخاصة ، يحمل في طياته المناخ الاجتماعي الذي يصدر عنه ويعبر عن شتى ابعاده . لهذا استطاعت هذه الحكايات الشعبية ان تعطي صورة حقيقية للحياة في العصر الذي استقرت فيه . ويمكن ان يلمس الانسان في هذا الادب تسلفا وتوقعا لكل التصورات التي

طرات على الفن القصصي في اتجاه نقد جوال للحياة ووجهات النظر فيها .

ولكن شيوع الادب الشعبي وذيوعه والاقبال عليه ، في تلك الحقبة ، ظل ، بمقدار ، مقيدا او محدود الاثر بالادب الرسمي او الفصيح ، الذي يظل المرجع الذي يتفاعل به ويصب فيه ، وهو اللصق بالوسط الثقافي والاكمل في تعبيره وابانته . ولعل ذلك كان باعثا على عدم الاهتمام بتدوين هذا الادب الشعبي ، في غالب الاحيان ، وتركه يأخذ نكهته على الشفاه واللهوات . ويصح القول ان ازدواجية تقوم على ركنين متميزين واضحي المعالم بدأت تظهر وترسخ ، فقد كان الادب الفصيح استمرارا للتقاليد الادبية العربية ، وكانت له مكانته ، وان يكن يعاني فترة تخثر واجترار . ومقابل له ادب شعبي بدأ يميل اليه جمهور عريض . لعل ابرزه كتاب الف ليلة وليلة بوصفه تعبيرا عن حاجة مزدوجة : ان يكون في أسلوبه في تناول الناس دون التنازل عن شكل من الفنية ، في الصياغة والاداء ، بوصفه فاعلية متميزة ، وان يستجيب لما استجد في حياة الناس فيعبر عما يجيش في صدورهم من اهواء وتطلعات وشجون ازاء عصر لم تستقر له اركان وطيدة او تستقم له ، بالتالي ، رؤية واضحة . ويظل مثل هذا الادب في ذلك الحين ، وعلى اية حال ، اقدر من الادب الفصيح ذي الطرائق والموضوعات المألوفة التي لم تعد تكفي او ترضي نتيجة ما طرا على الحياة من تبدل وتغيير ، اذ برزت رغبة في معرفة الحياة وما يحدث لها والنزوع الى استجواب الحياة استجابا وثيقا .

ولئن كان كتاب الف ليلة وليلة ينطوي على خروج على الكلاسيكية التي عرفها الادب العربي ، فهو ، من حيث تجاوبه مع الهيئة الاجتماعية وترجيئه لما يتخللها من نبرات واصداء اصدق في التعبير عن زمنه لان عالمه عالم جميع الناس والمسرح الذي تؤدي فيه كل فئة اجتماعية دورها من خلال حياة

اجتماعية واحدة . لهذا كان اهم ما تتركه هذه الحكايات في النفس هو الشعور بأن الحياة نفسها هي المعين الثر الذي ينضج منه القاص ويصر عليه في كل ما يصدر عنه . . الحياة كواقع وكامل مرتقب . ولهذا السبب كان ابطال هذه الحكايات افرادا تارة ونماذج اجتماعية تارة اخرى . وكون هذه الحكايات مسرحا للحياة من شأنه ان يجعل جميع النماذج موجودة فيها ، من الحمال الى الخباز الى الامير والسلطان والملك . ولكن ، رغم تعدد النماذج ، وهذا ما يرضي ذوق الجمهور المتعدد الانماط والنماذج والمراتب ، لا بد انه كان ، في خلد القاص ، تصور عام ، وان يكن مبهما ، لما ينبغي ان تكون عليه الحياة مستلهم من مستهدف الطبقات الاكثر تمثيلا للحياة في صيرورتها . ولكنه كتاب يحسن طرح الاسئلة اكثر من احسانه الاجابة عنها ، فهناك بلبلية اجتماعية لا تلهم بقصد واضح او سلوك مستقر ، وثمة ايدولوجية عامة لها وطاؤها ولا يمكن تحاميها او توقى موجباتها وبخاصة فيما استقر من المفاهيم الاخلاقية المتعارف عليها والنظرة الى الوجود والعلاقات الاجتماعية .

وقد اصاب الرقي ، فيما بعد ، هذا القصص عن طريق التدوين ، ولكن هذا الرقي مسه ايضا بسبب ان الطبقة او الطبقات التي استمعت اليه والفته لم تكن بعيدة عن احساس ما بصيرورة الحياة . ولئن كان لازاما على الادب الشعبي ذي الجودة العالية ان يقترن بصنيع فرد او افراد موهوبين ، فان الجماعة تتحكم في الوعي الذي ينتجه اقوى تحكم ، وتظل تتحكم فيه بعد ان تأخذ القصة صورتها الفنية بحيث ترضى بها الجماعة وتستطيعها . وهذا ما تم لكتاب الف ليلة وليلة ، وفي القليل من ذلك ، بالنسبة الى الشكل الذي انتهى به الينا .

• • • • •

ولئن كان الادب الشعبي قديما قدم الانسان الواعي وكانت

النفس الانسانية تميل اليه ، لارضائه حاجة فيها ، فهو في عصر الليالي ، وقد تقدم الانسان في شوط الحضارة ، اقرب في شكله الراقى الى ادب الفصحى او الادب الكلاسيكي منه الى الادب الشعبي بمعناه العام . وهذا الشكل المتقدم لم يأت عفوا لانه وليد نظرة وتطلع ، فضلا عن الواقع الاجتماعي الذي يظاھرہ، يتمثلان في رؤية طبقة جديدة وفي اشواقها الغامضة وتوثبها الوجل المتردد . لهذا كان جامعا ، في ابرز ما فيه ، للصورة الانعكاسية عنها ولصورة المجتمع ، من خلال تشوفها ، ولما تروم ان يرسم في ذهن او خلد الفئات الاخرى عنها . وبما ان هذا الشكل من الادب لا ينال صراحة من الاقطاع ، بل لعله يجد فيه ما يرضيه ايضا ، فقد حمل بعض الصفات التي تميز بها الادب الشعبي في القرون الوسطى ، بخاصة ، مثل الصفة التعليمية والصفة الدعائية للمجتمع في مواجهة العالم الخارجي فضلا عن ارضاء الحاجة الفنية لدى الجمهور الكبير .

ولما كانت هذه الحكايات تمثل جميع قطاعات المجتمع فقد استطاعت بذلك ان تصادف هوى لدى جميع الطبقات تقريبا وان اختلفت دواعي هذا الهوى . وفي العموم ، فان الانتقال ، في هذه القصص ، كما هي الحال في ادب الغرب في العصور الوسطى ، من الادب البطولي الى ادب البلاط ومنه الى ادب الطبقة الوسطى في شكل من الادب الشعبي لما يستحق النظر . وان شيئا من المقارنة بين ما نحن بصددّه وبين ما جلاه الباحثون في ادب العصر الوسيط في اوروبا لما يساعد او يعين على استكناه حقيقة احتمالية لم يساعفها الزمن كما ساعف مثيلتها الاوروبية . يقول « كراب » في كتابه « علم الفولكلور » :

وليست « معركة الضفدع » والجرذان الهومرية سوى ملحمة ساخرة وكذلك شأن حكاية « الثعلب رينار » . وما ان اختفت الطبقة الارستقراطية واختفت معها الروح التي كانت تبعث الحياة في فنها وادبها حتى سقطت الطبقة الوسطى على

الماضي وجعلت من الملاحم القديمة اشياء هزلية ، وهذا ما حدث في بلاد الاغريق بعد عصر هوميروس وفي أوروبا في اثناء عصرها الوسيط .

ويشير في موضع آخر الى ان الكنيسة كانت تواجه مهمة شاقة في ان تشرح للفلاحين الاميين والطبقة الوسطى الناشئة والامية - بالمثل - الحقائق الجوهرية في المبادئ الاخلاقية والعقيدة المنزلة ، فاصطفت الكنيسة اسلوب الرمز والتورية من خلال القصص ، التي كانت مناسبة لهذا الغرض لانها قصيرة ومركزة . اما موضوعاتها الخادشة للحياء فلم تكن مشكلة ، ذلك ان العناصر الاخلاقية التي اضيفت اليها والتفسير الرمزي الذي اضيف عليها ، كانا جديرين بأن يزيلا ما قد يعلق بها من اثر سيء .

ولعل القاص في الليالي ، او الجامع المبدع اذا شئنا الدقة في التعبير ، كان واحدا من هذه الطبقة الوسطى ، او شخصا يستلهم رؤاها ورؤى المجتمع المتحرك نحو افق جديد . ولعل هذه الطبقة كانت في ذلك الحين ارفع ثقافة من مثيلتها الاوروبية نظرا للوسط الحضاري الذي كانت تتحرك فيه على عكس الاقطاع المملوكي الذي كان ادنى ثقافة من مثيله الاوروبي . ولئن كانت الكنيسة في الغرب تتوخى غايات تعليمية دينية واخلاقية فلم يكن ذلك شأن القاص او القاصين او القصاص بالنسبة الى الف ليلة وليلة ، ولكنه لم يكن بعيدا عن استلهام الكثير من المعاني والاغراض الدينية ، ولعل من الجائز ان نقول : الايديولوجية الدينية والموقف السياسي الديني ، اما النواحي الاخلاقية فقد راعاها بمقدار من حيث الخاتمة والنتيجة دون السياق ، اذ لم يكن يابه لما فيه من مجافاة للاحتشام او منافاة للحياء العام .

ولو تخيلنا ما كانت عليه الطبقة الوسطى في ذلك الحين ، استنادا الى ما اثبتته الاخباريون والمؤرخون ، لخلصنا الى حقيقة مقبولة هي ان هذه الطبقة كانت قيد النشوء والارتقاء لم تستقم

لها قوام خاص وليست لها خبرة او تقليد في عالم الادب وليست لها ايدولوجية تختلف عن ايدولوجية المجتمع ، وقد جعلها كل ذلك تلتبس التعبير عن نفسها في عبقرية الاديب . . او الادباء . ولكن الاديب الرسمي له « حرفته » وهي حرفة لها تقاليدها ورسومها ، وموئل هذا الاديب او ملاذه مدرسته الادبية والطبقة العليا من المجتمع ، لهذا لا يوجد اقرب الى واقعها وطبيعة ثقافتها من الادب الشعبي الذي ينطلق متحررا من قيود التقليد الفني والموضوع التقليدي لبدء على هواه ويكون في متناولها ومتناول من دونها من طبقات لا تملك ذائقة القارئ او السامع المثقف . وليس على هذا الاديب رقيب سوى الايدولوجية العامة التي تسعى لان تشد الناس الى بعضهم بشيء من الرابطة الروحية نتيجة انعدام الروابط الاخرى في مجتمع تصاعدي ، وان يكن هذا الاديب يتجاوزها احيانا او يتحاماها من خلال الفكاهة او من خلال نسبته لما يعرضه الى بلدان اخرى ليس مسئولا عنها وعن افكار او عادات اهلها او استنكار ما يعرضه تصويرا ، عن طريق التقرير ، بعد ان يكون قد استمتع وامتع .

ولكن ذلك وحده لا يكفي لسيرورة الاثر الادبي ، في حينه ، وانتشاره ، ولا بد ان يحظى برضى الطبقة الحاكمة او سكوتها عليه ، اذ لا يقوتها ما يمكن ان تتركه هذه القصص في نفوس العامة . وقد سبق لبعض الحكام ان كان لهم موقف من ذلك . فمع ترامي الدولة العربية وارتقاء حضارتها من ناحية ، ونشوب تلك الخلافات المذهبية والتمردات الداخلية ، من ناحية اخرى ، اشتغل فريق من الناس برواية القصص ووضعها لكي يخدموا هذا الاتجاه او ذاك او يقعدون في الاسواق والطرقات فيكسيون من القائها . وقد روى الطبري انه « قد تقدم الخليفة المعتمد الى العامة بلزوم اعمالهم وترك الاجتماع والعصبية مع القصاص والقعود في الطرقات على جانبي بغداد » وكانت مصر ،

خلال ذلك وبعده ، تتعرض لهذه المنازعات وتبلغها دعواتها .
ومن المظنون انه بعد سقوط بغداد في يد هولاكو (٦٥٦ هـ)
ارتحل الى مصر كثير من القصاص وحملوا معهم خبرتهم وتابعوا
عملهم منضمين الى محترفي انشاء القصة وروايتها فيها .
وقد سبقت الاشارة الى ان الزمن الذي اخذت فيه هذه
القصص شكلها كان زمن الدولة المملوكية او الاقطاع المملوكي ،
وقد عرضنا آنفا سمات هذا الاقطاع وطبيعة الممالك . ويجوز
الاستنتاج بأن هؤلاء الممالك كانوا سيفون مثل هذه القصص
ويتذوقونها بشيء من الرضى ، وهم ، من هذا المنحى ، يلتقون
مع الطبقة الوسطى في بعض مراميها وقد يعنيه ما في هذا
القصص من موقف من الملوك فضلا عن النواحي التعليمية
والتثقيفية والدعائية .

وهذا ما جعل الليالي تخضع في وصف بيئتها ووصف
البيئات الاخرى لمؤثرين قويين : اما المؤثر الاول ، وكان الاقوى
والاعم ، فهو مؤثر الحياة الراهنة في زمن القاص ، وبذلك
استطاعت بيئة مصر المعاصرة لازهر عصور الكتاب ان تقف على
قدميها مستقلة قوية نابضة بالحياة ، اما المؤثر الثاني
فكان ما برز في اذهان الشعب من اخبار التاريخ العام عن عصر
الاسلام الذهبي ايام الحلفاء في بغداد وواقع الاحداث السياسية
التي كانت تواجه العالم العربي في هذه الرقعة من الارض
العربية .

لهذا كان للتاريخ وضع يتفق وغاية واضعي القصص او
غاية من يتوخى رضاهم . ولطالما كان للتاريخ جانبان : احدهما
اراده العامة ، فهو يصور مراميهم ، والاخر اراده لهم حكاهم
او اصحاب السلطة في مجتمعهم ، ولكنه استخدم من قبل
الفريقين لاغراض غير اغراض التاريخ ، استخدم للنزاع على
السلطان الزمني او الروحي ، واستخدم وسيلة للدعاية السياسية
والاجتماعية .

ولئن كان ما يميز العرف الشعبي للقصة التاريخية هو جمع الحوادث المتباعدة زمنا ، قد يمتد قرونا ، وكذلك الاشخاص ، فالذي يعني القاص هو التجربة التاريخية ، مغزاها ، لا تقرير الحقيقة . و يبلغ الامر بان يجيز العرف ايضا ان تجمع القصة شخصيات حقيقية مع اخرى خيالية او ان يبتدع منشئها من الحوادث ما يشاء وينسبها الى شخصيات حقيقية . وليس ثمة سبيل ولا مكان لكي نقارن التاريخ الشعبي بعلم التاريخ ، ولا مجال للعيب على القصة التاريخية انها تجافي ، بعامة ، الحقيقة ، ذلك لان منشئها لم يريدوا بها الا المنفعة في تبادل الخبرة والتعلم وتواتر المعتقدات والعادات وترويجها واقتفائها وتنشئة الاجيال الجديدة ومظاهرة الواقع الراهن . . وقد يكونون قد ارادوا بها التسرية عن النفس والانتشاء بالعمل الفني ، ولكنهم ارادوا ايضا ما هو هام وواجب الملاحظة ، وهو اسباغ حرمة الماضي وجلاله في النفوس على واقع لا يزال دون ما يرجون تحقيقه . يضاف الى ذلك ، ما اسلفنا ، قصد التعليم والتثقيف والدعاية والتعبير عن الوجدان الاجتماعي العام فتختلط الدعاية السياسية بالتاريخ والافكار الدينية بالمصالح الزمنية . . لتبرز من كل ذلك طبيعة البنية الاجتماعية وطبيعة التوافق او التضاد فيها من خلال التصوير لازلية التصاعد وهو ما ترضى عنه الطبقة الحاكمة ، و احيانا لتصوير ما يخرج على هذا المبدأ وهو ما ترضى عنه الطبقات المحرومة من السلطة وهو ما تبرزه هذه القصص الطريفة التي لا تنافي سداجتها الظاهرة عميق الاحساس بالحياة والوجود والمجتمع .

الفصل الرابع

المجتمع والدولة ، من خلال التاريخ والحكايات

صورة العصر الذي استقرت فيه الليالي بشكلها الاخير تتمازج فيها ظلال الماضي ولمسات المستقبل ، صورة مرحلة انتقالية تخالط فيها المفاهيم التصورات وشطحات الخيال كما تخالط فيها الحقائق الاوهام . وما يعيننا من كل ذلك هو الجديد النامي دون ان يفوتنا التفات الى الاستمرارية التاريخية التي تظل لها وطأتها في مسيرة التطور والتي تطبع الجديد ، لفترة طويلة ، بطابعها ، وتلون بعض قسّماته وجوانبه .

وصورة الدولة العربية القديمة ، في اكتمالها التاريخي وموقعها من تطور الانسان ، صورة الحضارات القديمة في اكمل ما انتهى اليه امرها . وقد رافقت هذه الدولة ، لدى قيامها ، مثل وقيم انسانية متقدمة على سابقتها اقرت شعار الشورى في الحكم والديمقراطية في الراي والمشاركة وحرية الانسان واخوة البشر في الدولة العالمية الجامعة ، كما وضعت الحاكمين ، مبدئيا ، في مكانهم من الرعية وقيدت سلطتهم بموجبات تحد من

اساءتها ، واعلت من شأن الفرد فجعلته سائلا ومسئولا .
ولكن القيم والمثل ، وان ظلت منارات للناس ، لا تقيد البشر
فيما يأتونه عندما يتولون السلطة ، ولا تستطيع الا قليلا
التغيير في البنية الاجتماعية - الاقتصادية . لهذا كان الطابع
العام لهذه الدولة ، ما خلا بعض الاستثناءات القليلة ، يتجلى في
شكل من الدولة المركزية القوية التي تحكم المجتمع ، ولها الكلمة
الاولى وابسط معارضة لها تستثير رد فعلها الفوري والمباشر .
وبعبارة اخرى لم تكن توجد قبالتها ما يصطلح اليوم على تسميته
السلطة المقابلة او الموازية . وكانت تلك السلطة تتمثل في البنية
السياسية الشاملة ومتمماتها الايديولوجية ، وهي شأن كل سلطة
ما ان تتولد وتستقر حتى تستقل عن المجتمع ، وتصبح ، علاوة
على ذلك ، جهاز طبقة اجتماعية معينة يضمن لها مباشرة سلطتها .
وبما ان السلطة - او الدولة - شأن كل قوة ينتجها البشر وتستقل
عنهم ، تصبح مولدة للايديولوجية ، لان القوة المنتجة من قبل
البشر والمستقلة عنهم لا بد ان تبدو غامضة وغير مفهومة ، لهذا لم
تكن الدولة القوة الايديولوجية الاولى فحسب بل قوة ايديولوجية
متضاعفة .

وفي ضوء هذا الواقع كان الفرد يلحظ من قبل الدولة
ويلحظ نفسه كفرد في رعية ، كمنسوب وخاضع لها ، ورهن
خدمتها . ويفقد من طبائع الامور ان يكون لمثل هذه الدولة سلطة
على النفس والمال ، وبوسعها دائما ان تكون المتصرفة ، بالشكل
الذي تراه ، بالطاقات والاموال ، دون ان تترك لاحد مجال العمل
دفاعا عن مصالحه الفردية او القومية او الطبقية .

وقد عاشت الدولة العربية ، في عهودها الاولى ، متماسكة
بروابط النظام الاجتماعي السائد ، وكانت في اوج قوتها ومركزيتها
في ذلك الحين ، ولم يشذ على هذه الرابطة الا بعض القبائل
العربية التي كانت متأخرة في سلم الحضارة والتقدم والا بعض
حركات وانتفاضات غير مجدية قام بها الارقاء والموالي من الشعوب

الآخري ، بين حين وآخر ، بزعامة آل البيت وتحريضهم حيناً وبزعامة غيرهم من الناقمين حيناً آخر .

ولكن تلك الروابط الاجتماعية المستقرة ما لبثت أن ضعفت بتوالي الأجيال وتطور المجتمع الطبيعي ، ذلك التطور الذي كان من مظاهره ازدياد اتساع الامبراطورية العربية التي رافقت حروبها زيادة عدد الرقيق في المجتمع زيادة كبيرة . وكان الرقيق في ذلك العهد أحد عناصر الانتاج والثروة ولا يصح القول أنه كان العنصر الرئيسي . ويقدم لنا البلاذري وصفا لهذا الرقيق وعدده لدى بعض رجال الدولة ولدى بعض الأثرياء وما كان يشتمل عليه من الجواري والاماء . ولم تكن للرقاء ، بصورة عامة أية عائلة وكان الاستثمار المنهك يؤدي بهم بكثرة وبسرعة . وغدا الأمر يتطلب دائما ارقاء جدد ثم غدت تجارة الرقيق أحد الفروع الأكثر ربحا والأكثر ازدهارا ، وقامت لهذا الغرض مراكز خاصة وأسواق يلتقي فيها البائعون القادمون من بلدان بعيدة ، فكان في بغداد شارع يسمى « شارع دار الرقيق » .

ومن شأن تفشي الرقيق أن يبدل من طبائع المالكين أنفسهم وأن يضيق الخناق على العقل وأن يباعد بين المالك وارقائه وبالتالي يطبع نظرة المالك إلى الآخرين بطابع خاص . لقد كان العرب ، بحكم انطلاقتهم والاسس المبدئية التي قامت عليها رسالتهم والاخوة الانسانية التي بشروا بها على تقيض هذا الموقف ، لهذا كانت ظاهرة تفشي الرقيق والانغماس في حمايتها من الاسباب التي أورثت شرخا في تماسك النفس العربية ، يتمثل في التعارض بين المبادئ والقيم وبين الممارسة والقبول بالواقع . ويصور لنا ويلز هذه الظاهرة في معرض الحديث عن الحضارة الاغريقية فيقول :

« وثمة أمر ضيق الخناق على العقل الاغريقي ، وهو نظام الرق المنزلي ، إذ كان الاسترقاق أمرا مسلما به متغلغلا في الحياة الاغريقية ، ولم يكن الناس يستطيعون أن يفكروا في الراحة وفي الكرامة والمهابة من غير وجود الاسترقاق . على أن الرق يجب

عطف الانسان لا عن طبقة من اخوانه في الوطن فحسب، بل يضع صاحب الرقيق في طبقة وفي نظام يعادي كل اجنبي وذلك لشعور الفرد بأنه من قبيلة مختارة .

وفي مثل هذه الظروف أصبح شق الانتاج القائم على الرق غير رابح او مجز ، فكان كثير من المالكين وخصوصا من صفارهم يعمدون الى تحرير ارقائهم بالجملّة اذ لم يعد عملهم يأتي بأية مداخيل ، ولم يكن هؤلاء الارقاء ليعيروا الانتاج اي اهتمام اذ لا مصلحة لهم فيه . وادى تمرکز الثروات من منقول ورقيق وارض في ايد قليلة الى انحدار غالبية الاحرار الى طبقة الصناع والحرفيين والزراع الصفار والفلاحين والفقراء من الموالي ، فاختلط هؤلاء باولئك وضاعت الروابط الاجتماعية القديمة، وتداخلت الاشكال الثلاثة التي معنا اليها: النمط الاسيوي للانتاج، الاستثمار القائم على الرقيق ، بدايات الاقطاع .

ولهذا السبب وسواه اصبحت الدولة العربية منذ القرن الرابع الهجري عبارة عن عدة دول لها حقيقة الدول المستقلة واصبحت الحالة كما يقول المسعودي :

« وما اشبه امور الناس بالوقت الا بما كانت عليه ملوك الطوائف بعد قتل الاسكندر بن فيلبس المكدوني داريوس ، وهو دارا ابن دارا ملك بابل الى ظهور ازديشير بن بابك الملك ، كل غلب على صقعه يحامي عنه ويطلب الازدياد اليه مع قلة العماراة وانقطاع السبل وخراب كثير من البلاد وذهاب الاطراف . »

وكان هذا الواقع مهيشا لان يفرز النظام الاقطاعي القائم على دعامتين اساسيتين : احتكار وسيلة الانتاج «الارض» ومنتجاتها، والاداة القهرية المتمثلة في الفرسان ، بعكس الفلاحين والحرفيين والتجار الذين لم تكن لهم مثل هذه المكنة . ويمكن لهذا النظام ان يجد في الايديولوجية القائمة ما يحتاج اليه مع شيء من التحوير لانه يظل نظاما اتى من تفسخ الطبقة الحاكمة السابقة لا الثورة عليها . وبما ان الطبقات الاجتماعية في تعايشها او تناحرها تتأكد

حقيقتها في علاقاتها مع بعضها فان الطبقة الوسطى التي تنشأ بجانب الاقطاع ستحمل سمات نوعية تختلف بمقدار عن اصولها . وهكذا شهدت تلك المجتمعات وضعا تاريخيا فريدا تختلط فيه انظمة متميزة متكاملة كما تنتاب القيم والافكار هذه التعددية وتبدأ اكثر من نظرة الى الحياة تتلامح او تجول في النفوس والخواطر .

لقد كانت الطبقة الوسطى ، التي نحن بصدددها ، تتدرج بين حال الطبقات المترفة الغنية وحال الطبقات الكبيرة الفقيرة ، ولعل في ذلك ما يميزها عن سابقتها ، فهي في ذروتها ارسقراطية التطلع وفي اكثريتها قريبة من سسواد الناس في واقعهم وممارستهم . ولكنها تختلف عن طبقة الاقطاع التي بدأت تعيش في كنفها ، لان الاقطاع نظام طبقة سائدة تفرز السلطة والايديولوجية ، وهذه الطبقة الوسطى ليس لها من السلطة الا ما يهبه لها المال وما تتقرب به الى الحكام ، وليست لها ايديولوجية واضحة مستقرة وانما بدايات ايديولوجية مبهمة جنينية ، وحتى هذه البدايات لا تستطيع اظهارها وفرضها الا ضمن حدود ضيقة وضمن ما تسمح به طبيعة المجتمع وطبيعة السلطة فيه .

لقد عرفت المجتمعات القديمة التجارة في اشكالها المختلفة ، فالحديث عن التجار موضوع يلزم الحديث عن العرب . لهذا كان القول بأن طبقة التجار التي مثلتها تلك الحقبة او تمثلت فيها ، كانت طبقة لم تنلها العصور المتابعة بالكثير من التبديل والتغيير يحتمل قدرا من الصحة لان الاحوال السياسية والاجتماعية في الدولة الكبيرة قد اوجبت على هذه الطبقة نوعا من الممارسة لسم يكن قابلا للتغيير الهام ، بيد ان ذلك ليس سوى وجه من وجوه الحقيقة ، وتماها ان وراء هذا التماثل الظاهري بنية نوعية جديدة . ولئن كان التجار قوام الطبقة في العصور القديمة او مكونا هاما من مكوناتها ، فليسوا هم انفسهم في كل زمان ومكان وكذلك الامر بالنسبة الى الطبقة كلها . ولعل هذه الطبقة في عصر الاقطاع ،

الذي نحن بصددده ، شكل مطور من الطبقة الوسطى التي تبدأ بالارتباط بقاعدة عريضة من سكان المدن تشمل الحرفيين والصناع والكتبة والمستخدمين مع من يعلوهم من رجال الفكر والعلم والادب، وهي ، في هذا السياق من التاريخ ، طبقة صاعدة تحمل بذور النفي للأشكال السابقة لنظام الاقطاع والمتعايشة معه ولنظام الاقطاع نفسه . وما كان لها مثل هذا الدور في العصور السابقة.

• • • • •

ولعل كتاب الف ليلة وليلة من اعظم المصادر التي صورت واقع هذه الطبقة في ذلك الحين ، ولعله يشبه روايات بلزاك التي صورت مثيلتها المتطورة بافضل مما صورتها الدراسات والاحصائيات . ولئن كان بعض الباحثين يذهبون الى ان طبقة التجار التي عكست الليالي صورتها من اول الكتاب الى اخره لم تمسها المدنية العربية بكثير من التغيير الا في عصور حديثة لم تصل اليها حياة هذا الكتاب في عملية تطوره ، فما ذاك بالحقيقة القاطعة وان ظاهرتها شواهد كثيرة يعتمد عليها في التعليل عادة من تشابه المعيشة المنزلية وخان التجارة والرحلات . . لقد تبدلت الامور كثيرا في المجتمع الذي نحن بصددده وبالتالي تبدل موقف هذه الطبقة وتبدلت ظروفها وتبدل موقعها ممن هم فوقها او دونها وما يستتبعه ذلك من تبدل في نظرتها . والتجارة في كل دولة كبيرة مترامية الاطراف آمنة المسالك ذات سوق واحدة كبيرة وذات استقرار في نظام اقتصادي واجتماعي سائد ومهيمن، هي غيرها في دولة لم تعد ذات نظام اقتصادي - اجتماعي واحد متماسك ، وعليها ان تواجه مؤثرات شتى نتيجة تبدل الاوضاع في داخلها وفيما يجاورها ، ومن ذلك طلائع منافسة من الطرف الثاني من المتوسط ، تجلت اول ما تجلت في المدن الايطالية . ولئن كانت المدن موئل التجار دائما ، فالمدن كما يصورها

التاريخ او كما تصورها الليالي اصبحت الوسط الذي يصطبغ بصبغة هذه الطبقة الوسطى ، فهي المسرح الذي تدار فيه حياتها وحياة من هو فوقها مع بقائها مكان الواسطة من العقد . وما من قصة في الليالي الا وتدور في مدينة او تذكر مدينة او تنم على انها حدثت في الحواضر دون الريف ، فبغداد مركز هارون الرشيد الذي يتردد اسمه في القصص وتنسب اليه اعمال وحوادث مبتدعة وخراسان رمز لفارس والقسطنطينية بلد النصارى والقاهرة مدينة الترف والحياة الزاخرة ، فيها الاسواق العامرة والدور العجيبة وفيها الحمامات ومراحت اللهو ، والاسكندرية حسنة المنتزهات مليحة الهندسة والقياس . ولكن القاص لم يتحرر الحقيقة بصدد هذه المدن ، كما لم يتحررها بالنسبة لوقائع التاريخ وشخصياته ، فهو هنا قد سلك مسلكا واحدا : فاما انه ابتدع من خياله اسماء لمدن واضفى عليها من عنده صفات وحياة مبتدعة ، وذلك ما تظهره رحلات السندباد البحري واما انه استعار بعض اسماء المدن من نماذج ما روته الاخبار والرحالون والجغرافيون ، تلف كل ذلك حلة من الخيال وكأنها جزء من فنية القصص .

ويلاحظ ذلك ، بأبرز اشكاله ، في حكاية « علاء الدين ابي الشامات » التي جمعت عددا كبيرا من المدن واحداثا شتى وصورا متفرقة لما وقف عليه القاص في كتب الاخبار والجغرافيين او من احداث عصره او خياله . ونجد في القصة ادوار البطولة يلعبها تجار اغنياء ووزراء وخليفة هو دائما هارون الرشيد . والمدن تغلق ابوابها وتعيش في نظام اقطاعي . وتقع الحرب في عرض البحر بين سفينة مسلمين وسفينة مسيحيين ويحرز فيها علاء الدين انتصارا على ملك جنوه . ويتوافق كل ذلك ليفهمنا ان القصة تحمل اصداء التنافس التجاري والحروب الصليبية وطابع الاقطاع وطابع التجار . وليس مصادفة ان يكون مركز الاحداث مدينة ساحلية كالاسكندرية ومدينة جنوه الايطالية ، فهاتان المدينتان نافلتان على عالم تتخلله التجارة ويحاول كل طرف ان

يبسط سيادته عليه .

وظاهرة المدن هذه اقتضت ان تبرز الليالي ما يجلو ظاهر المدينة وباطنها في اهم ما تضطرب فيه هذه الطبقة وهو سوق التجار حيث اختلطت فيه جميع الطبقات التي صورها القاص وصور من خصائصها الشيء الكثير . ففي هذه السوق ، المسرح الكبير الذي كانت تتحرك فيه الطبقة الوسطى ، كانت تحف بها من خلال حدود متحركة غير ثابتة او مستقرة فئة وفيرة العدد متعددة الاختصاصات بدأت تأخذ مكانها من الحياة الاجتماعية كفئة لها حيزها ولها تكوينها .

ولئن كان موقع طبقة التجار ممن يعلوها في سلم التراتب الاجتماعي متميزا بما سلف بيانه ، فقد كانت بحكم موقعها من المجتمع بعامة ، وبدافع من تطلعاتها الجديدة مدعوة لان تعاشر طبقات الشعب الفقيرة عن كثب وان تعاملها على خلاف الاقطاع ورجال الحكم في الدولة التقليدية القديمة ، معاملة مباشرة وان تستعرض او تعرض ، من خلال ذلك ، قيمها ونظرتها الى الحياة وما تروم ان يرتسم عنها في نفوس الآخرين . وفي وسط التجار هذا عرف جمهور الليالي حقائق معينة عن الحياة ، عرف قيمة المال في الدنيا ووضع له ميزانا لتقديره ، فهؤلاء التجار اتتهم الوفرة منه بشيء من اليسر وبشيء من السعي بفضل السباحة وركوب المخاطر والمكسب واما بفضل رضى الحكام او بهما معا . وهؤلاء الفقراء من رواد السوق يأتيهم من الرزق ما يقيم اودهم ، وهو عند كبار التجار والحكام لا يبطرهم وهو عند صغارهم لا يفرهم بتحصيله عن طريق غير مشروعة وان اغراهم بالامل المتجلى في شراء المفاجيء الذي تصيبه او تصادفه تلك الطبقة . وهو عند كبار التجار والحكام وسيلة للبدخ والترف والانفاق عن سعة حتى ليصلوا الى ان يكون بدخهم اعظم من بدخ هارون الرشيد ، وهو عند الطبقة الفقيرة اللاحقة بالسوق مظهر القناعة والرضى . والحال متقلبة بالنسبة الى التجار بغير منطق معلوم ، والمال عرض

زائل قد يزول سريما ، وقوانين استثماره لا تخضع لمنطق او حساب وانما خضوعها الاول والاخير للحظ وهو في يد القدر يتلاعب به كيف شاء. وهذا المنطق من شأنه ان يجعل العامة تتقبل الحياة في شيء من الاستسلام يمد له تقلب الحال وعرفان الجميل ومواساة المرء من كانوا معه في فقره .

وادراك ما كان عليه واقع المجتمع او محاولة ادراكه كان يتقاضى الطبقة الوسطى ان تكون في تعبيرها عن نفسها وفسي تشوفها على شيء من وفاق او تلاؤم مع من يليها من طبقات او فئات وعلى شيء من التفهم لمصالحها . لهذا كان وجودها بين ظهرانيها يتقاضاها ان تشربها بشيء من رؤاها وقيمها ونظرتها الى الحياة والوصول معها الى قاسم مشترك ان لم يساعفه الواقع ففي الخيال والايديولوجية متسع ومجال ، اي ما يوازن بين صورتها التي ترونها في اذهان من يليها وحقيقة واقعها كقوة او طبقة لها مصالحها الخاصة . وبما ان المدن التي عاش فيها الكتاب كانت قليلة السكان نسبيا ، وبما ان الناس كانوا منفتحين في اكثريتهم على بعضهم بعضا ، فقد استتبع ذلك نوعا من التآلف لا يكاد يوجد مثيله في المدن الكبيرة الحديثة . ولم يكن التاجر العائد الى منزله اخر النهار يمر بقوم لا يعرفهم ولا يعرفونه بل كان يمر بقوم عرف عنهم ما يعرفه كل عن نفسه . لذلك كانت حياة الناس في بيوتهم عنصرا هاما في حياة المدينة وكانوا كانوا يعيشون على مسرح تستثير عواطفهم الجمهور ان سخطا وان رضى . ومثل هذا الانفتاح السكاني جعل مظاهر الثراء القوية قريبة من انظار الفقراء من اهل المدن ، في تفاصيلها ، لهذا كان لا بد من تسويغ لها . ربما كانت فكرة العمل والجهد والكسب والمغامرة لا تكفي وحدها وقد لا تقنع دائما وبما ان صورة الانقسام الاجتماعي كانت تسيء الى صورة هذه الطبقة في اذهان العامة ، وبما انه لا بد للمجتمع من ان يقوم على تقسيم العمل والتفاوت في الرزق اللذين تمليهما المرحلة الزمنية تلك ، من خلال التمايز والتكامل ، مما يجعل الامل

في تصور مثل أعلى واحد للجميع ضرباً من المحال، بهذا كان تبرير الشراء والمناعم محتاجاً إلى شيء من لعبة الحظ أو المصادفة أو الخوارق أو « الوسائط » فهي الغطاء الذي يمكنه أن يخفي التفاوت في تقسيم الارزاق وأن يكفكف من شطط التساؤل .

ومثل هذا الموقف كانت تتبناه جميع الطبقات الحاكمة أو الثرية ولكن الطبقة الوسطى - وقوامها التجار - كانت بحاجة إليه أكثر من سواها لترجحها بين حدين ولاستطالتها إلى من يليها ويندمج فيها من حرفيين وكتبة وموظفين وعلماء صغار وأدباء وشعراء، لهذا كان بודהا أن تصور من خلال القصص أماكن الانتقال هذا أو تخطي الحدود المتحركة . ونجد أنموذجاً لذلك في حكاية « حسن الصائغ البصري » ، وفيها أن حسناً ابن لتاجر كان عنده مال كثير ثم توفي هذا الوالد وترك تلك الأموال لحسن وأخيه فاقتهما الأموال بالسوية وأخذ كل منهما ما خصه « وفتحاً لهما دكانين أحدهما نحاس والثاني صائغ » . فكان الحدود مفتوحة بين أصحاب الحرف والتجار وأبنائهم ، ويمكن الانتقال من هذه الجهة إلى تلك والعكس دوماً حاجة إلى توافر شروط معينة .

ولكن هذه الطبقة ، وهي تترجح بين موقفين ، كانت تميل في مظاهر سلوكها إلى أعمال ما يسمى بقانون التقليد والرفض، فهي تقلد الطبقات العليا وتحاول أن تجاريها في الكثير من مظاهر حياتها وسلوكها ، وهي من جهة ثانية تظهر أو تحاول أن تظهر بأنها مباينة لها وأن من هو دونها أقرب إليها ممن هو فوقها . وهذه الظاهرة معرفة تاريخياً ، والسؤال متى يتم ذلك ؟ يتم ذلك عندما لا تكون الطبقة قد توصلت تماماً إلى الوعي الذاتي ولم تبلغ بعد حد النضج الذي يساعدها على مزيد من بلورة شخصيتها وأهدافها وغاياتها .

ويظل أقرب الفئات قرابة إلى فئة التجار فئة الحرفيين وأصحاب المهن ، فمن بين صفوفهم ارتفع الكثيرون إلى مرتبة التجار والأثرياء ، ومن خلال فاعليتهم يبرز الجهد المنتج وأحياناً

كثيرة الجهد المبدع ، وهي الفئة الاقرب الى الاحساس بما في العمل من امكان لتطويع المادة وافراغها في قالب يلبي الحاجة الاستعمالية واحيانا الحاجة الجمالية ، مما يجعلها تمتاز بهذه العلاقة الصميمية المباشرة بين الانسان وصنيعه . انها بدايات الصناعة التي تبدأ بالمشغل الصغير حتى تنتهي الى المصنع الكبير او الانتاج الكبير .

لقد كان الموقف من الحرف في المجتمع العربي القديم مشوبا بنظرة تحتمل شيئا من الدونية . وقد سمت هذه الفاعليات في العصر العباسي ولكنها ظلت ، في معظم المشتغلين بها ، من مهام الموالي . اما في عصر الليالي فقد كانت الحدود قد تداخلت بين هذه الفئات وسواها او غامت حتى اصبحت من الفاعليات التي تحظى بقدر من الاهتمام والاحترام لما لدورها من شأن في حياة المجتمع . وقد انتظمت هذه الحرف او المهن فيما يسمى « الاصناف » واصبحت اشبه بالمؤسسات او النقابات التي لها نظمها العرفية وتقاليدها او اشبه برابطة يرافقها وعي ارتباط افراد المهنة ببعضهم لما يجمعهم من مصالح مشتركة .

وكانت هذه الاصناف عبارة عن منظمات تضم كل منها المشتغلين في حرفة واحدة وفي منطقة او مدينة ابان النظام الاقطاعي سواء في الشرق او الغرب ، وكان على افرادها واجبات ولهم حقوق متبادلة . والصفة العامة لهذه المنظمات انها كانت تعلق احتراف الانسان لحرفة ما على شروط قاسية وتخضع الصناعات لنظام صارم من القواعد والضوابط حيث كان على من يريد احتراف احدى الحرف ان يدخل حانوت احد معلمي هذه الحرفة ويبقى عدة سنين اجيرا متدربا بدون اجر ثم يصبح صانعا ورفيقا تدفع له اجرة اسبوعية تتناسب مع مهارته ثم يقوم بصنع تحفة او قطعة صعبة ليصبح معلما يحق له ان يفتح محلا وحده ولحسابه . وكان نظام الاصناف يشترط شروطا في كل مرحلة من هذه المراحل كما كان يفرض على المعلم الا يعمل عملا اخر غير اعمال حرفته

ويعين شكل الانتاج ونوع مواده . وقد ظل هذا النظام ساريا في الغرب حتى الثورة الفرنسية اذ اصبحت ، بحكم التطور ، مما يناهز حرية العمل وتقدم الصناعة . وقد عرف هذا النظام في اقطار شتى من المشرق وكان له في كل قطر بعض السمات النوعية الخاصة ، وحمل اسماء شتى منها ما يسمى « الأخيات » جمع « آخية » التي ترك لنا ابن بطوطة وصفا لها من خلال ما دونه عن رحلاته . ويبدو من الوصف ان هذه الأخيات كان لها بجانب الاهتمام بشروط المهنة والتعاون الحرفي النقابي ، اهتمام بالتكافل الاجتماعي وبشيء من الاخوة او التعاطف المستمد من النزعات الصوفية . وتسترعي الانتباه جماعة منها تسمى الفتوة « الكرامية » او « الجودية » وهم منقسمون اقساما بحسب حرفتهم كالحلاقين والبزازين ، ولهم شيخ عليهم ولهم زاوية نظيفة في كل بلدة مفروشة بالبسط وهم يشتغلون في صناعتهم النهار ثم يعطون ما كسبوه الى شيخهم وهو يحضر لهم الطعام والفاكهة والحلوى وهم يفرحون باضافة الضيوف الغرباء . وقد عثر على وقفيات كثيرة تثبت ان الاغنياء كثيرا ما وقفوا الاوقاف الكثيرة على هذه الأخيات وامثالها ، وقد عثر على ميزانية لاحدى هذه الأخيات تصور الوارد والمنصرف ، ونجد في باب المنصرف منها ما يلي :

فحم لفقراء البلدة واهل الصناعة ، اجرة التداوي لفقراء اهل الحرف وعائلاتهم ، معاونة لحسن آغا المحترفة دكانه ، اجرة لناظر المال . . . الخ . وكانت هذه الأخيات تنتظم افراد هذه الصنائع وتضع القواعد من مبتدئ تلميذ الى صانع فرئيس ، وكانت تشترط شروطا في كل مرحلة ، ولا يسمح لفرد ان يفتح محلا حتى يدشن كصانع ويعترف باهليته وتسمى عملية الاعتراف باهليته « عملية الشد » . وبعدها يوثق النقيب بينه وبين اخوانه في المهنة ميثاق الاخوة بينهم ، فيعتبر اهل الحرفة « المشدود » كأنه احدهم وانه اخ لهم ، وربما فضلوه على الاخ الحقيقي ولهم اجتماعات يتداولون فيها امورهم وشئون مهنتهم .

ولعل حياة هؤلاء الحرفيين وامثالهم في ذلك الحين كانت الكفاف والبلغة ما خلا بعض المهارات الراقية ، ولكنها ، بالقياس الى ما كان عليه الرقيق والموالي ، تبدو حياة مقبولة واكثر انسانية ، فأبناء هذه الحرف احرار ولهم روابط ترعى مصالحهم ، بالقدر المتاح في ذلك الحين . كما كان هذا الشكل من الاصناف يفرز شكلا من العلاقات الانسانية بين افرادها بفضل التعاون والمساندة ، فضلا عما يتركه اتقان الحرفة من ترضية ذاتية تتحقق من خلال الطموح الفني . واذا اضفنا الى ذلك ما كانت تخص به هذه المنظمات او الآخيات من مساعدات مادية من بعض الاثرياء او مساعدات خيرية من بعض الجهات الدينية ، وجدنا ان وضع الحرفيين لم يكن سيئا تماما . ولعل ذلك كان من جملة الاسباب التي ادت الى تعدد الحرف وانتشارها .

لقد افردت الليالي لهذه الاصناف - ولعل افرادها كانوا يشكلون جزءا كبيرا من جمهور المستمعين - خيزا كبيرا فصورنا لنا طبقة الصانع على اختلاف الاختصاصات والمهارات وكيف انهم يوزعون ، حسب الاختصاص الواحد الى وحدات متميزة بما يماثل النقابات اليوم ، وكيف كانت هذه الاصناف مقصورة على اعضائها وعلى ابنائهم من بعدهم ، مع الاشارة الى اصول المهنة واعرافها : فالصباغون لا يعلمون المهنة الا لابنائهم ولا يقبلون انتساب غريب اليهم ، واذا تم ذلك فيجب ان تكون الرخصة صادرة عن ذي سلطة ، فالملك هو الذي مكن « اباقير » من فتح مصنعته له في المكان الذي يرثيه وزوده بالمال اللازم . كما يصف الكتاب كيف كان الصانع المهرة يصونون سر صنعتهم حتى لا يتعلم احد غيرهم سرها او يقلدهم فيها . وفي حكاية « قمر الزمان مع معشوقته » اشارة الى المعلم عبيد « الذي كان عنده عدة في بيته مثل العدة التي في الدكان ، وكان من عادته اذا اراد ان يصنع شيئا غريبا ان يشتغله في بيته حتى لا يتعلم منه الصانع الصنعة الغريبة » .

وينوه الكتاب باهمية الحرف من خلال السياق القصصي ففي

احدى حكايات السندباد البحري نجد وصفا لمدينة عامرة كثيرة
الاهل والمال وكثيرة الطعام والاسواق والبضائع والبائعين والمشتريين
ولكن اهل المدينة لا يعرفون السرج والركاب واللجام وقد علمهم
السندباد كيفية صنعها ونال بذلك الحظوة لديهم .

وترد في الكتاب ، في معرض تصوير حياة الحرفيين ،
اشارات الى عادات وطبائع تغلب على مزاولي مهنة من المهن ، وكثيرا
ما ترد في قالب الفكاهة التي يطرب لها السامع حتى ولو كان من
ابناء الحرفة لان القصاص ليس غريبا عن هذا الجمهور ، فنجد
مثلا ، اشارة الى ثروة المزينين (الحلّاقين) ويرد على لسان احد
شخصيات الحكاية قوله : « امض يا غلام واثني بمزين يكون عاقلا
قليل الفضول لا يصدع رأسي بكثرة كلامه » .

ويلمح القاص الى فئة اخرى لم يتناولها بالكثير من التفصيل
وهي الكتبة والمحاسبون ففي حكاية « الشاب البغدادي مع
جارите » الماح الى وجود الكتبة لضبط حساب الدكاكين في الدخل
والخرج ، وهؤلاء ، بالطبع ، ادنى رتبة من كتبة الدولة ولعلمهم
اقرب الى الحرفيين ويمكن ادخالهم في عداد الطبقة الوسطى . كما
ترد اشارات الى معلمي الصبيان ولكن الكتاب لم ينظر اليهم بما
يستحقونه من تقدير لدورهم وقد تعمد الاضحك منهم . ولعل
القاص وقع على شيء مما كتبه الجاحظ اذ يخلص في احد
الحكايات الى القول بأن « كل فقيه يعلم الصبيان ليس له عقل
كامل ولو كان يعرف جميع العلوم » . ولا يعرف الباعث على
ذلك ، اهو سير على تقليد في رواية اخبارهم ام ان لذلك سببا
اخر لعله ، في نظر القاص ، منصرف الى ان طريقة تعليمهم لم تعد
بالمتفكة وما تحتاجه الحياة .

ولم يفت القاص ، فيما لاحظته وسجلته ، ان ينقل الينا صورة
هذه الطبقة في ترجحها بين سواد الناس الفقراء وبين من يعلوها
لتجمع بين صفة التاجر الصغير ورب العمل . ففي حكاية « قمر
الزمان مع معشوقته » يشير القاص الى جشع المعلم الصائغ ورغبته

في اكتساب المال عن اي طريق رغم غناه . ويبدو ان القاص لم يكن مشفقا على هذا المعلم فاراد الانتقام منه وجعل من جشعه مبررا لان تتآمر عليه زوجته مع عشيقها وتضع له منوما كلما ارادت لقاء هذا العشيق .

وهذه الوفرة في تصوير اصحاب الحرف المختلفة التي يطالعنا بها هذا الكتاب امر له مدلوله، فهو لاء كانوا فقراء حقا ولكن نفوسهم كانت محبة خيرة وهم يعملون وينتجون واحيانا يوفقون الى بدع والى طرف فنية، فكأن القاص اراد من تصويرهم وتصوير حياتهم ، ان يظهر احتقاره الضمني لاصحاب السلطة ولاصحاب الثراء الذي يأتي دون جهد او عمل ولعل من الطريف ان نلاحظ ان الكنوز تفتح لهم دون التجار واصحاب الثراء ، وصورتهم متعاكسة للظلال فهي ترضيهم دون ان تسيء الى الشرائح العليا من هذه الطبقة الوسطى التي يرضيها هي ايضا الغرض من قدر هذه الفئات مالكة النفوذ والثراء ، الكسول وغير المنتجة . وهي في تركها الامكانيات الخيالية لهذه الفئة من الحرفيين تترك لعالم الخيال ان يهبهم ما ليست قادرة على منحه، انها مراة ذات وجهين .

وثمة طائفتان من السكان كان للقاص منهما موقف متغاير، الاولى هي طبقة الزراع او الفلاحين اللصيقة بالارض والتي ليست لها قدرة التاجر على السياحة وجوب الآفاق والتي تبدأ حياتها وتنتهي عند حدود القرية او القصة والتي اغفلها القاص اغفالا تاما والثانية طبقة البدو او الاعراب التي خصها بالعداء المر حيننا وبالسخرية حيننا اخر ولم ينظر اليها قط نظرة احترام وانما رأى فيها كل ما ينبو على مألوف الحياة الاجتماعية التي يتصورها .

وقد لاحظ اكثر من باحث في كتاب **الف ليلة وليلة** ان هذا الكتاب لا يحفل بالفلاح ولا يتسع للقرية وانما هو اكثر الادب الشعبي قبولا من اهل المدن ، ولا يشكل الريف في موطن الكتاب، رغم سماحته وروائه ، الا حيزا ضئيلا اذا قيس بالطبيعة الغريبة

الدهشة التي تشاهد في غير مكان او يصورها الخيال والظن ،
وهي موطن الغرابة والجبروت والقدرة التي لا تقاوم .

ويشير احمد رشدي الصالح الى ضالة مكانة الفلاح في
هذا الكتاب مشيرا الى ان الاضافات المصرية اليه واستواءه على
نسقه الاخير في مصر قد تم ، هذا وذاك ، في معزل عن ادب
الفلاحين العامي التقليدي ، فجاءت تلك الاضافات وذلك الشكل
بلغة ليست هي العامية المصرية الفلاحية وانما لغة المصريين
من اهل الحواضر حيث يتمثلون الفصحى ويقلدون اشعارها ،
وجاءت هذه اللغة عربية متدهورة فيها السجع والصناعة
واقتراس الشعر الفصيح ، يخالطها قدر من الالفاظ العامية
لان القصص المدنية المصرية ، في ظل الاقطاع ، انشئت في السوق
حيث سيادة التاجر والحرفي هي المؤكدة ودونت في المدينة
فحملت طابعها .

ولا ريب في صحة هذا الراي غير ان هناك احكاما يكاد
ان يكون مقصودا مما يستلزم البحث عن الدافع اليه في
اسباب ودواع اخرى متممة . وتمكن الاشارة الى بؤس الفلاح
ووضعه الاجتماعي المتدني ، فالدراسات التي صورت حال الفلاح
منذ اواخر القرن الرابع الهجري حتى اتخاذ الكتاب شكله
المعروف تدل على مبلغ الاساءات التي كانت تلحق به وعلى
الوضع المهين الذي كان يعيش فيه ، اضافة الى قلقه وخوفه
من المتطاولين على لقمته وما اكثرهم . . ان التباين الذي كان
موجودا في مصر بين تنميقات حضارة المدن الكبرى وبين خشونة
شروط الوجود في الريف ، كان ظاهرة بادية للناس جميعا .

او لا يجوز لنا ان نتخيل ان القاص ، وهو على علم بحال
الفلاح اراد عامدا عدم التعرض لموضوعه حتى لا يجره ذلك الى
تناول ما يود تحاميه ومنه تصوير حياته وتصوير الذين
يسومونه الخسف والهوان ؟ لقد تعرض القاص للبدوي ، كمسا
سنيين ، وانكر عليه اشياء واشياء ، واضحك منه في اكثر

من مكان في القصص ، لسذاجته وقصور تفكيره ولكنه لم يتعرض للفلاح ، فهل كانت الطبقة الوسطى ، التي تمت صياغة الكتاب بتأثير منها ، تروم اجتناب المشاققة مع طبقة الاقطاع الحاكمة التي تعلوها والتي كانت تحاول ان تصل معها الى شيء من التوفيقية لانها لم تكن ترى لها مناصا من ذلك ؟

ان الدراسات الحديثة تتيح لنا ان نعتمد اكثر من افتراض ، فكلا الاقطاع والطبقة الوسطى كانا يعيشان في مجتمع لا يزال يخالطه النمط الاسيوي للانتاج ولا يزال هذا النمط يطبع الدولة بطابعه . لقد اشار آ . ساكس الى ان مسألة التجارة البعيدة المدى هذه ، هي واحدة من المسائل التي تفسح مجال التمييز بين الانتاج « الاسيوي » والانتاج الاقطاعي ، ففي الحالة الاولى لا يكون هناك وجود لرابطة تجارة بين المدينة والريف ، والعاهل هو الذي يشرف على التجارة البعيدة المدى . اما في المجتمع الاقطاعي فهناك ، على العكس ، رابطة تجارية مباشرة بين المدينة والريف وتشكل المدينة سوقا للفلاحين الافراد .

ولم تشر الليالي قط الى الفلاحين في السوق ، فالطبقة الوسطى في المدن ، وبخاصة التجار منها ، لا تشدها رابطة مصلحية الى طبقة الفلاحين لانها لا تتعامل معهم مباشرة ، وهم بالتالي ، لا يشغلون حيزا من اهتمامها كزبائن حاليين او محتملين لها ، وهي ، بذلك ، ليست على تماس او صلة صميمة بهم ، شأنها مع من تعلوها من اصحاب الامتياز او من هم دونها من حرفيين وكتبة . . وهذا ما يحمل على الاعتقاد بان المدن في ذلك الحين وفي مثل تلك المجتمعات لم تكن تلعب دورا اقتصاديا كبيرا فيما يتعلق بالارياف ، وبحسبها ان تكون مركز السلطة وذات موقع مناسب للتجارة الخارجية وموئلا للحرف التي يستدعيها قيام الحضارة .

وعلى اية حال يظل التساؤل قائما ، لان الزاوية التي يوجه اليها القاص ضوءه الكاشف تحدد شيئين بالتأكيد : ما يعنيه اثباته وما يود ان يضرب عنه فيتولى اسقاطه . لقد كانت حياة الفلاح حزنا والمنا مستديمين ، فالجهد المرهق والاضطرار اليه والاسرار المبهمة وقصور التجربة البدائية عن فهم قوى الطبيعة والحياة ، والنصيب البائس من ثمرات الانتاج كانت كلها تعصر روحه مرارة وحسرة . فهل في ذلك ما يسلي ساكننا في المدينة او يقدم له صورة انعكاسية لمجتمع ينعم فيه نسبيا ويرجو ان يستزيد منه ، فضلا عن حراجه التعرض لهذا الشق من المجتمع حيث الارض وملكية القسم الاكبر من انتاجها رهن الطبقة او السلطة الحاكمة ؟ لعل في ذلك شيئا من التعليل ولا نقول التعليل كله .

اما موقف القاص من البدو او الاعراب فواضح لا لبس فيه، ونجد في حكاية « قمر الزمان مع معشوقته » ان العرب (ويقصد الاعراب) قطعوا الطريق على قمر الزمان وعروه وقتلوا رجاله وخدامه فرقد بين قتيلين ولطخ وجهه بالدم فظن انه مقتول فتركوه . ويلتزم القاص موقفا عاما واحدا في تنديده بهؤلاء الاعراب وبخاصة قطاع الطرق منهم فكان هذه الطبقة الوسطى التي تهمها المسالك الآمنة تريد ان تقطع مع عصر البداوة . لهذا يستعدي القاص السلطة ، اية سلطة ، على قاطعي الطريق اولا ، فكانهم اعداء جميع المجتمعات . ففي حكاية « قضي وكان ما كان » ترد قصة التاجر الذي يعتدي عليه في الطريق وينهب ماله من قبل (عربان ومعهم اكراد) وكيف انتصر الملك ، روفران ملك الروم للتاجر وشدد ومن معه على سالبى ماله بغية استخلاصه . تشير القصة الى ان الجماعة التي سلبت التاجر مؤلفة من « ثلاثمائة فارس مجتمعين من اوباش العربان » . ولا يكتفي القاص بما يصمم به وبما يستعدي السلطة عليهم لقتلهم والقضاء عليهم بل يروم ، كما فعل سرفنتس بدونكيشوت ، ان

يضحك منهم كثرة زال دورها من الحياة وان يحط مما يؤثر
عنها من شجاعة وفروسية مع التنويه بانعدام حس المسؤولية
لديها وهوان شأنها فيتساءل في احدى قصصه : « وماذا يهم ؟
عرب ورئيسهم شيخ العرب عجلان ابو ناب » . ولا تخالط هؤلاء
الاعراب شجاعة الا اذا وقعوا على قافلة آمنة لا تتمتع بحماية
كافية . ففي حكاية « قضي وكان ما كان » ينوه القاص بما
ظهر من شجاعة بطله الذي قتل بمفرده مائة من قطاع الطرق ،
كما يصور على سبيل التضاد ، تابعه « صياح البدوي » الذي
كان ينأى عن القتال الفعلي فلا يغشى الوغى ولكنه يحضر عند
المغنم لعله يصيب ما يقربه الى ابنة عمه فيظفر بالزواج بها .
وبالاضافة الى ذلك ثمة صور اخرى مضحكة كصورة ذلك
البدوي الذي يرد ذكره في حكاية « دليلة المحتالة » والذي قصد
بغداد وهو يشتهي الزلاية ، وكيف ان دليلة حملته على ان يصلب
نفسه مكانها وقد اوهمته ان ذلك هو الطريق الى ما يشتهي .
اما الفروسية التي طالما عرفت عن هؤلاء الاعراب فيبدو انها
توارت مع الزمن وفي خلد القاص خلف شكل من الفروسية
المنظمة التي اصبحت لها مدارسها وتقاليدها كفروسية
الممالك .



واذا انتقلنا الى ظاهرة الدولة والحكام فثمة ما هو اوضح
في مجال الفكر وأبين في موقف القاص وتصوره لان الدولة
حقيقة ملموسة يشعر الناس بوطأتها كل يوم ولان شكل
الدولة القديمة تبعاً لاستمراريتها الطويلة وايدولوجيتها المضاعفة
جعل لها في النفوس ما للظواهر الطبيعية التي لا يملك الناس
ازاءها الا الانقياد والتسليم والطاعة .
وكل طبقة تاريخية صاعدة لا بد ان تحمل معها تصورا

جديدا للحياة وللمجتمع ولمفهوم السلطة ، وهذا التصور هو الذي يكرس وعيها لنفسها كطبقة منفصلة عن النظام السابق لها وبرزها ، في الوقت نفسه ، طبقة رائدة او قائدة في وعي سائر الطبقات الاخرى . ولا ريب في ان طبقة الاقطاع الجديدة كانت على شيء من هذا الوعي ، طبقة عسكرية حاكمة تختلف في اصولها ومنازعتها عن سبقها من حكام وتدرج ذلك ، وهي ليست مدينة لاحد بوصولها الى السلطة كما انها لم تصل اليها بمشاركة جماهيرية وبالتالي ليس لها حساب تؤديه الى احد ، كما تعلم ان سلطتها مستمدة من بأسها وروحها القتالية . ولربما احتاجت الى شيء من الصلة التي تشدها الى الشعب ، وفي الايديولوجية الدينية متسع لذلك ، كما كانت لها طريقته في الحياة ونهجها المتميزان من خلال الاستمرار السلطوي او التسلطي . ولم يكن للطبقة الوسطى من هذه المقومات الا اليسير ولم يكن لها من التميز الا ما اختص به نفر منها من جهة الثراء يضاف اليه اتصالها بالحكام ، فضلا عن علاقة ما بجمهور عريض دونها . ولم تكن على قدر كبير من الثقافة تتميز به على ثقافة الاقطاع ، ولربما كان في بطانة الاقطاع وحواشيه من هم اكثر منها ثقافة وعلماء . ولكن ، كان الى جانبها شيء من الاحساس السليم وشيء من المنطق ازاء وقائع الحياة المتبدلة التي تجعل من نبالة جديدة غير نبالة العنصر او الدم مناط التقدير ايضا ، فهناك المال والجهد الذي يبذل لجمعه وهناك قيمة الفرد الذي يصل اليه بسعيه وجدده ومغامرته . ان منطقها بسيط وواضح ولكنه مقنع ، فالعقل يوجب ان يكون المالك هو الحاكم وهي تؤمن بذلك وتحاول الالمح اليه من طرق شتى بما في ذلك القصص التي هي اكثر سيرورة من سواها ، سردا او تقريرا ، مع تطويع الاحداث التاريخية والشخصيات التاريخية لهذه الرؤية او القصد الضمني او المفصح . وهي تروم الظهور لا بمظهر الممثل لمصالحها الخاصة وانما لمصالح جميع الناس ولها من

موقعها من الطبقات الدنيا ما يؤيد ، بمقدار ، دعواها . لهذا ليس بغريب ان تتضمن الحكايات عبارات مثل « ان المال يفوق الحسب والنسب » وان التجار « بهم عمار البلاد وليسوا من اهل الحرب والفساد » .

وقد تساءلت الدكتورة سهير قلماوي عن البيئة التي سيطرت على معظم الدستور الخلقي لهذا الكتاب وانتهت الى ان بيئة التجار متصلة بطبقة الحكام من جهة وبطبقة الفقراء المقتر عليهم في الرزق من جهة اخرى ، هي البيئة الواقعية التي صورها القاص مما يرى امامه لا مما سمع وتخيل ، وهذه البيئة كانت حياته وحياة سامعيه ، لذلك تحكمت قوانين حياة التجار تلك في دستور خلقهم وجعلت لبعض الفضائل المقام الاول ولبعضها الآخر مقاما ان يكن كبيرا فهو على اي حال اقل شأنًا .

ولكن طبقة التجار ليست مجرد افراد او تجمع كمي ، فبالرغم من وجود مصالح فردية فهناك مصالح يشترك فيها افراد عديدون ، ووعي ذلك او الارتباط القوي بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة يجعل من هذه الكمية نوعا او طبقة . وعندئذ تصبح المصالح الطبقية هي الدافع الاقوى لانها ، اولًا ، تتضمن المصالح الفردية لافراد الطبقة ، بعد تشذيبها وتنسيقها ، لانها تتقوى وتتغذى من الاحتكاك المباشر ومن التواصل بين افراد الطبقة ولانها تعطي الامل وامكان تحقيقه بواسطة الطبقة ، ولانها اخيرا تستطيع التسامي الى شكل من الايديولوجية دون ان تفقد ذاتها كمصالح .

واول ما يتجلى واعي الطبقة يجعل لها موقفا من السلطة والحكم ، وما بين ايدينا يقطع بأن هذه الطبقة الوسطى النامية كانت تحاول ان تستصفي لنفسها خير ما في المجتمع ، فقيد يسرت لها مخالطتها للحكام والعلماء والادباء وارتياها البلدان وركوب البحر ان تهذب وترتفع عن منابتها من طبقة الشعب الفقيرة التي تعتمد في معاشها على رزق يومها ، مما لا يدع

لها ندحة تنصرف فيها الى علم او ادب او فن ، الى طبقة لديها الوقت الكافي والراحة والمال لكي تتأمل ذاتها ولكي تنعم بمتع ارفع من الحاجات المادية المباشرة .

وتبدو طوال هذا الوعي فيما تحمله من تصور لنفسها ومكانتها من المجتمع وشكل السلطة فيه ، من خلال رؤية اجمالية تحاول بها النفاذ الى ما ترومه . وبوسعنا تتبع ذلك من خلال القصص ، وما يستخلص منه ينبىء بأنها كانت على وعي نسبي لدورها ، فهي التي تحرك الاعمال في المجتمع وهي التي تمد الدولة بالمال وهي التي تعتمد في ثرائها على جهدها الخاص . ولكن ذلك كله لا يهيئها لان تتولى السلطة ، لهذا فهي تقتنع ، في هذه المرحلة ، بالمشاركة فيها او في التماس رعايتها وحمايتها . وهكذا نجد اشارات الى « ان المال يحتاج الى الجاه » ، وان الملك عرض على التاجر « عبدالله البري » ان يدفع عنه تسلط الناس ثم يعرض عليه الزواج بابنته ليجعله وزيره .

والسلطة في عصر الليالي شكل نوعي يجمع بين شكل السلطة في الدولة الاسيوية وشكلها في دولة الاقطاع ، وهذا الشكل هو استمرار من جهة وانقطاع من جهة ثانية . ولكن العلاقات الحقوقية وكذلك شكل الدولة لا يمكن ان تفهم بذاتها ولا بما يسمى الارتقاء العام للفكر الانساني وانما تستمد جذورها على العكس من شروط الوجود الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، وبالتالي تقوم على شكل من الوعي المعين تاريخيا . ولئن كانت الظاهرة المادية يمكن ان تلحظ او تعين بوضوحها وموضوعيتها وواقعيتها الراهنة فان الاشكال الحقوقية والسياسية والادبية والفنية والايديولوجية بعامة ليست بهذا القدر من الوضوح لما تملكه من مرونة ذاتية تتجاوز الواقع او تتخلف عنه ، او بعبارة اخرى لما تملكه من قدرة على الانزلاق عن الواقع ، في هذا الاتجاه او ذاك ، فضلا عن تأثرها بالاشكال والانماط السابقة التي لا تزول كلياً من النفوس ولا تفقد تأثيرها النسبي

بالسرعة التي تتبدل بها الحياة المادية . وكما انه لا يجوز الحكم على شخص استنادا الى الفكرة التي يكونها عن نفسه فكذلك لا يمكن الحكم على الفترات التي ترهص للجديد استنادا الى درجة وعي الناس لواقعهم او لظروف حياتهم . ويظل مع ذلك صحيحا ومطلوبا ان يفسر هذا الوعي او قصوره او ضموه بالعلاقات الجديدة التي بدأت تسود المجتمع والصراعات الظاهرة او الكامنة فيه .

ولئن كانت صورة الدولة والحكام جزءا من الرؤية السياسية وقطعة من الايديولوجية القائمة فلا بد ان يدور في خلد القاص هاجس السائد والممكن والمأمول ، وهو في سعيه الواعي او اللاواعي متأثر ، ولا ريب ، بما تمور به الحياة ، حياة المجتمع وحياة امثاله من المثقفين ذوي التطلع وحياة المستمعين الذين يتمون القصة بخوالج انفسهم .

ومن خلال هذا المنطلق او الرغبة يبدو لنا القاص جوالا جواب آفاق في عالم متعدد الابعاد يلف الماضي والحاضر ويظهر فيه الخيال الواقع . وهو ، شأن كل قاص شعبي ، لا بد ان يلتمس ما استقر في النفوس من موجبات الحكم ممثلة في اقرار العدالة واشاعة الامن والسهر على احوال الرعية ومصالحتها . ولو انه ظل قيد هذه الرؤية او الطلبة ما اتانا بجديد ، وانما الجديد في تجاوز ذلك الى تصورات ومقاربات ومقارنات اخرى لتوافي اصداؤها او وقائعها في بؤرة من اليومي المعيش . لهذا ليست جميع اشكال الحكم ، في خلده ، نعما وخيرا عميما ، فقد تكون طغيانا وظلما وافتئاتا على حقوق الناس وتجاوزا على امنهم وانسانيتهم ، كما انه لا توجد صورة معينة لشكل واحد من الحكم ولا لمتطلبات الحكم ولا لانتقاله . ولعل تلك الوفرة فسي التصورات ناشئة عن تلك المرحلة ، فقد طوى الزمن ، الا من الذاكرة وشيء من الحنين ، رسوم دولة الامس الكبيرة واطلع اشكالا لم تصبح بعد من موجبات الضمير والاعتياد . فالدولة

التي يعيش القاص في كنفها يبدو حكامها من خارج المجتمع ،
ولهم غرابة كل سلطة مفروضة لم تنبثق تلقائيا من المجتمع ،
لهذا تظل ماثلة للعيان وكأنها ظاهرة تتأبى على التفسير
والتعليل .

ولئن اختلفت الصور التي رسمها القاص ، في اصولها
ومنحائها ، من عربي وغير عربي ، من واقعي وخيالي أو خرافسي ،
فما لا شك فيه أن جميع هذه القصص قد خضعت لمؤثرات
واحدة قوية . وكانت الصورة الأولى التي تراود خيال القاص
وخيال مستمعيه هي صورة الملوك ، فالملك أو السلطان أو الخليفة
هو رمز السلطة وذروتها ، فما هي الصورة التي خطرت بباله
عن هذا الرمز وهذه الذروة ؟

لنبدأ بابرز صورة وهي التي تناولت هارون الرشيد الذي
يرد اسمه في مواضع كثيرة من الحكايات . وقد تكون هذه
القصص أو هذه الحكايات قد الفت بعده بقرون أو حتى الفت قبله
بقرون ، واضيف اليها اسمه واضيف اليها ما هو أهم : التزام
القاص بصورة بعينها ، فانما اراد ان يدخل هذه الشخصية
ضمن صيغة يتبناها وسياق يسترسل فيه من خلال البيئة
التي يساكنها ويعايشها . ولم يجد ، فيما اورده ، تخرجاً
من سامعيه ولم يقدر ان قوما فيما بعد سيتساءلون وسيخضعون
قصصه الذي ألفه ليؤدي غرضاً آخر ، لقوانين العقل
والواقع والحقيقة التاريخية . فكل هذه الاشياء ابعد ما تكون
عن ذهن القاص أو السامع معا . وهكذا تخضع الاحداث
والشخصيات التاريخية ، عبر التقاليد الشفوية المروية اللى
تخمرات اسطورية مشوبة بتخمرات ايديولوجية ، لان تفاوتاً
يقع في ايرادها بين قصة وقصة هو العنصر الشخصي
للقاص ، ولكن جوهر هذه التخمرات أو هذه التولدات يظل
المهيمن ويظل الراجح في الميزان .

و اول ما يطالعنا في القصص التي نتحدث عن هارون

الرشيد هو ان القاص اراد ان يتلمس النموذج غابرا يتكىء عليه ويكون ، بما له من مهابة التاريخ وجلال الذكريات المستقرة في النفوس ، سندا للصورة التي ترومها الطبقات الجديدة عن نفسها من خلال ما تصور فيه من سبقها . والملاح التي يطالعنا بها الكتاب لشخصية هارون الرشيد تصويره وكأنه تاجر كاغنى ما يكون التاجر يرضى ويفض ب لا لما يرضى ويفض من اجله الملوك ولكن من اجل ما يرضى عنه عامة الناس او ابناء الطبقة الوسطى ويفضون . وهو ، في الوقت نفسه على صلة حسنة بالتجار يجالسهم وينادهم ويقربهم ، ف « الشاب العماني » وهو تاجر يجالس الخليفة ويطرفه بنوادره . وفي حكاية « علي بكار مع شمس النهار » نجد ان التاجر ابا الحسن علي بن طاهر كان كثير المال وكان يدخل دار الخلافة من غير اذن ويحبه جميع سراري الخليفة وجواريه ، وكان يناديه وينشد عنده الاشعار ويحدثه بنوادر الاخبار . وقلما نجد قصة يرد فيها اسم هارون الرشيد دون ان يرد فيها ذكر لاحد التجار حتى انه عندما يتنكر هو ووزيره جعفر البرمكي يتنكران بزي التجار .

والصورة الثانية هي صورة الخلافة او الدولة الكبيرة في ابهى حلها ، كما تخيلها القاص ، ولم يضمن هذا القاص بالاوصاف المبالغ فيها لدى تصويره الخليفة وبلاطه ونفوذه وهيئته بالنسبة الى سائر الملوك والدول . ولعل الوجدان الشعبي كان بحاجة الى ذلك بعد دمار بغداد واحتلالها من قبل المغول وشعور الناس بانه لم يعد لهم خليفة بعد ان عاش المجتمع العربي الاسلامي قرونا في ظل حكومة مركزية تبسط سلطاتها ، بشكل او بآخر ، على امبراطورية واسعة متعددة الاقوام ، حتى اصبحت هذا الشكل من الدولة راسخا في النفوس ومستقرا في الوجدان . فهل كان في خلد القاص ان يدعو الى هذا الامر او ان يلوح به غمزا بأحد او بنوع جديد من الحكم ؟ او انه مجرد الماح الى ما هو مرجو ومتمنى ولكنه يعود لزمان مضى وانقضى

فأصبح زاد الخيال أكثر من كونه بغية تقصد ويسعى لها ؟ وذلك رغم أن مفهوم الخلافة لم يكن أمرا بعيدا عن تصور الناس ولعله كان يراود بعض النفوس وي طرح باستمرار . ومن جملة من كان يطرحه الممالك أنفسهم ، وعلى رأسهم الظاهر بيبرس الذي أراد الخلافة وسيلة لتعزيز شرعية حكمه . ومن يدري ؟ لعله أراد بتعزيز هذه الشرعية أن ينقل السلطنة إلى ابنه من بعده . ولم تقصد هذه الخلافة لذاتها وإنما أريد بها أن تكون فيثا يستظل به على أن تظل السلطة الفعلية في يده وليس للخليفة من أمره إلا المراسم في الاحتفالات الدينية والعامة . وأخبار الخليفين اللذين نصبهما الظاهر معروفة وكيف أنه تخلص من الأول منهما ، على ما قيل ، بطريقة لبقة وقيد بعده تحركات الخليفة الثاني وسكناته .

وليس في القصص ما يساعد على التقرير بأن القاص كان يروم التعرض لحكم الممالك أو سواهم . فإذا استثنينا ما كان يخلعه القاص على هارون الرشيد من مبالغات ، وهو ما يخلعه الأدب الشعبي دائما على الملوك ، وإذا تجاوزنا ما يتطلبه الحس الشعبي من تصوير الملوك يتفقدون أحوال الرعية ويمنعون المظالم ويضربون على أيدي العابثين والظالمين ، نجد أن صورة هارون الرشيد في القصص ، مقيسة إلى شخصيته التاريخية ، باهتة وأحيانا سوقية . وبحسبنا أراد بعض ملامح الصورة الغريبة التي رسمها القاص بعد أن استفرغ جهده في التعظيم اللفظي واستعراض مظاهر البذخ والفنى والمناعم الأسطورية . ففي حكاية « هارون الرشيد مع محمد بن علي الجوهري » يتزيا الخليفة ووزيره جعفر البرمكي ومسرور « سياف النجمة » بزي التجار ليقفوا على حقيقة شخص يزعم أنه الخليفة وتسميه الحكاية « الخليفة الثاني » أو مقلد الخليفة ويتوصلون إلى بغيتهم ، فإذا لهذا الخليفة المزعوم قصة عجيبة وهي أنه أحب دنيا بنت الوزير يحيى بن خالد وتزوجها وكيف عاقبته بعد ذلك بأن هجرته

وابعدته ولكن الخليفة يتفهم وضعه ويرد عليه زوجته . وفي
حكاية « هارون الرشيد مع جعفر والجارية والامام ابي يوسف »
نجد ان الخليفة ووزيره يختلفان حول من يملك احدى
الجواري ويحلفان الايمان المفلظة ، احدهما بالحصول عليها
والثاني بعدم بيعها ، وكيف وقعا ، نتيجة هذه الايمان ، في امر
عظيم لم يحله الا الفقيه ابو يوسف . ولا ينسى القاص في موضع
آخر ان يزوج هارون الرشيد باعرابية تحسن قول الشعر .
في حكاية « الوزير التي فيها ذكر انس الجليس » اشارة الى ان
الخليفة هارون الرشيد يشرب الخمر ولديه الكثير من اواني
الشراب من الذهب والفضة المرصعة بأصناف الجواهر . وترد في
هذه الحكايات عبارات عامية وسوقية كالتي يجريها القاص
على لسان هارون الرشيد وهو يخاطب وزيره جعفر البرمكي
بقوله : « يا كلب الوزراء اتخدمني ولم تعلمني بما يحدث في
مدينة بغداد » . كما تصف الحكاية كيف تنكر هارون الرشيد
في زي صياد ليرى من يشعل الانوار في احد قصوره وكيف راح
يqli السمك . ولم يضمن القاص على زوجة الخليفة زبيدة بما
اطلقه خياله من حوادث مع جواريه وجواري هارون الرشيد
وكيف ان الغيرة دفعتها لان تدفن احداهن حية وتخفي
الامر عن الخليفة .

ولم يقف الامر عند هارون الرشيد وزوجته وانما تمادى
القاص في تصويره اكثر من خليفة او حاكم بمثل ما صور به
هارون الرشيد وزوجته زبيدة ، ففي حكاية « ابي الحسن
الخراساني الصيرفي مع شجرة الدر » نجد ان المتوكل يشرب
الخمر ويسأل احدى جواريه : « اتشربين الليلة فتقول : ان لم
يكن لحضرتك والنظر الى طلعتك فلا اشرب فاني لا اميل الى
الشراب في هذه الليلة » . ويقول لاحدى جواريه عن زميلتها :
« قولي لنا شيئا في شأن جاريتي التي انا متعلق بهواها والناس
تطلب رضاي وانا اطلب رضاها » . وهنا ايضا لا بد من الحديث

عن التجار ، اذ يعلم الخليفة بحجب شجرة الدر لابي الحسن الخراساني الصيرفي فيقول لها « كيف تختارين علي بعض اولاد التجار ؟ » ولا ريب في ان التجار المستمعين كانوا يشعرون بالغبطة والنشوة لهذه المناقسة ! واذا تحدث القاص عن عبد الملك بن مروان او الحجاج بن يوسف الثقفي نجد ان الامر يتكرر ففي حكاية « نعم ونعمة » نرى الحجاج يحتال ليأخذ الجارية نعمة وليقدمها الى الخليفة عبدالملك بن مروان ولكن اخت الخليفة تتعرف علي حقيقة امر « نعم ونعمة » وتجمع بينهما ويقام مجلس شراب وغناء ثم يدخل الخليفة ويلتبس عليه امر نعم المتنكر في زي جارية ثم يطلع علي حقيقة الامر فيأخذ مجلسه ويستمتع بالغناء والشراب . وفي حكاية « هند بنت النعمان » يروي القاص كيف ان الحجاج تزوج بها وكيف طلقها وكيف اشترطت لزواجها بالخليفة عبدالملك بن مروان ان يقود الحجاج محلها حافيا ، وقد تم ذلك .

ولا بد ان يتساءل المرء لماذا ينزل القاص بهؤلاء الرجال المعروفين الى هذا المستوى ؟ لن نجد تبريرا لذلك فيما هو كامن في الحس الشعبي ، والدليل عليه ما صور به الابطال والرؤساء والحكام والسلاطين في قصص شعبي ايضا مثل « قصة عنتر بن شداد وسيرة بني هلال وتغريبة بني هلال وقصة سيف بن ذي يزن والظاهر بيرس . . » والذي اتسم باجلالهم واحترامهم . لماذا تأتي الليالي وتتناول الموضوع من زاوية اخرى لا سيما وان المعنيين خلفاء وحكام معروفون وذكرأهم راسخة في الازهان وكتب الاخبار ، والدليل على ذلك ان القاص كان مطلعا على شيء من ذلك لانه يتناول احيانا بعض الاجداث او الشخصيات التاريخية بدقة المؤرخ مع ايراد النصوص الصحيحة المنسوبة اليه ، وما كتبه عن عمر بن الخطاب او عمر بن عبدالعزيز برهان على ذلك ؟ وقد نجد تبريرا لذلك في وعي او لا وعي نوعين من المستمعين المماليك او امثالهم من امراء الاقطاع والطبقة الوسطى ،

وما ينشدانه من صورة عن ذلك التاريخ .

لقد اراد باحثون من امثال « ليون غوتيه » ان يروا في هذا الملمح تعبيرا عن احتقار اصحاب الاقطاعات لسلطان الملوك . ولعل في هذه النظرة الشيء الكثير من التعليل ، ولعل رجال الاقطاع المماليك الذين كانوا يستمعون الى مثل هذه الحكايات آخر من يعترض على هذا التصوير للملوك . اما الطبقة الوسطى التي لم يستقم لها تقليد ارسقراطي ، وهو المعترف به في مجال التقدير والرفعة والسلطة في ذلك الحين ، فلا يسوؤها ان يكون هؤلاء الرجال ، على ما لهم من بعد الصيت وعلو المكانة ، على غرارها في الكثير من شئون حياتها الخاصة ، ففي ذلك ترضية لها وتبرير لسلوكها .

• • • • •

ولا ريب في ان هذه الطبقة الوسطى ، رغم تقربها الى الحكام ، كانت تستشعر خوفا عظيما من السلاطين والولاة ، فقد كان الحكم في تلك العصور حكما استبداديا ، وان اختلف هذا الاستبداد شدة وتراخيا حسب البلدان والفترات . وقد عكست الليالي هذا الخوف بطريقتين : الطريق المباشر ويمضي في التنويه بهذه المظالم والتنديد بها ، والطريق غير المباشر ويمضي في الاشارة الى الحكام العادليين مع الاشادة بهم وبالحكم العادل . ولا ريب في ان هذه الطبقة كانت كثيرة الشكاة مما يصيبها من زيادة المكوس والضرائب كلما احتاج السلاطين والولاة الى المال لسبب او لآخر ، ومما كان عليها ان تؤديه وتقدمه من هدايا ورشاوى ، فضلا عما كان يصيب بعض افرادها ، بين حين وآخر ، من مصادرة للاموال . وتعكس القصص ذلك ، ففي حكاية « التاجر ايوب وابنه غانم وابنته فتنة » ترد اشارة الى نهب رجال الخليفة دار المطلوب ، وفي حكاية اخرى اشارة الى مصادرة نائب سلطان

البصرة لاموال وزيره بعد وفاته رغم ان الحكاية لم تورد سبب هذه المصادرة ، فكأنه عمل تعسفي محض يحدث في الحياة دون ان يكون موضع الاستغراب او التعليق . . كما ترد اشارة مماثلة الى ان احد الناس بعد ان مات قبض السلطان على ماله واحتوى عليه ، فضلا عن اشارات اخرى الى هدم دور من يقبض عليهم السلطان . . ولا شك في ان امثال هذه الظواهر كانت معروفة ايام استكمال الكتاب وقبله ، وكتب الاخبار حافلة باسماء من تكيوا بمصادرة اموالهم من وزراء وولاة وتجار . . وسواهم . وهكذا تكثر الاشارات الى عسف السلاطين واعتداء الحكام ومندوبيهم على حقوق الناس بعامة وحقوق التجار بخاصة ، ويتمثل فيها ضرب من خداع الحكام وتعسفهم ونظرهم الى ما بأيدي الناس يأخذونه حين يرون لهم غضبا واقتدارا . كما ينطق الكتاب بجور الملوك الذين يفعلون ما يشاءون دون وازع وقد يقتلون الابرياء عدوانا او ظلما ، ولا يوجد من يسألهم فيما يأتونه ، ويتمادون في ذلك حتى يصل بغيهم الى جاشيتهم واقرب المقربين اليهم . والقاص امام هذه الظواهر يرسم بعض ردود الفعل التي تظهر استنكاره للبغي ، ويود لو انتصرت العدالة او تم الانتقام من الظالم . ويورد في معرض ذلك ما جرى للحكيم « رويان » الذي عندما علم ان الملك قاتله دس له السم وتمثل بهذه الابيات :

تحكموا فاستطالوا في حكومتهم

وعن قليل كان الحكم لم يكن

لو انصفوا انصفوا لكن بغوا فبغى

عليهم الدهر بالافات والمحن

واصبحوا ولسان الحال ينشدهم

هذا بذاك ولا عتب على الزمن

ونجد في حكاية « وردخان بن الملك جليعاد » ظواهر

معقدة تستوقف المرء وتستدعي النظر ، اذ تروي الحكاية ان المنجمين سبق لهم وتنبأوا للملك جليعاد انه سيرزق ولدا يسوس الرعية على غير ما كان عليه ابوه من العدل ، ويتحقق ما تنبأ به المنجمون ، فبعد ان يكبر الولد ويعتلي العرش يعمى في الفساد ويلقي السمع الى وشايات نساء عصره وما ينفثنه من شر ويقتل الكثيرين من كبار دولته والمقربين اليه ومن جملتهم ناصحه وكبير وزرائه ، وعندما استفحل شره وتجاوز الحدود اجمع كبار المملكة على ان يتقدموا اليه بمطالبهم وابلغوه انهم مجتمعون في غد عن آخرهم بسلاحهم ليهدموا باب الحصن الذي يقسم فيه ، ولكن المحاولة لم يكتب لها النجاح رغم الشروع فيها وتمكن الملك من الظفر برؤسائهم ، وتم له قتلهم بواسطة « عشرة من عبيده الجبابرة » . ثم يثوب هذا الملك الى رشده ، بعد قصة طويلة مثيرة ، ويعين ابن رئيس وزرائه المقتول مكان ابيه ويصلح من سيرته ويجازي النسوة اللاتي زين له هذه الفعال بان يودعن في السجن ويقتل عليهن في الطعام والشراب حتى يموتن واحدة بعد اخرى ، والتي تموت منهن يظل جثمانها بين الاحياء .

ولا ريب في ان القاص قدر ان القصة ستثير اكثر من تساؤل في خلد السامع وفيها ما يتنافى والحس الشعبي في التماسه العدل على اساس ان الخير جزاؤه الخير والشر جزاؤه الشر ، فربط الظلم الواقع بالقدر المحتوم ، ولكن هذا القدر ، وان حمل معه بعض التسويغ ، لا يجد سنداً له في الايديولوجية السائدة التي جعلت المرء مسئولاً عن فعالة ويملك حرية الاختيار او امكان الانتقال من خيار الى آخر فتحامي الوقوف نهائياً عند هذا القدر وانصرف عن طريق التقرير الى ان المرء يملك استطاعة وقد جعلت له ارادة فاذا شاء فعل واذا شاء امسك او احجم . ويعطف على ذلك بقوله : « ان النساء وان زين له قتل كبير وزرائه واكابر دولته فالوزير يقع ايضاً على من استمع الى رايهن » . ولئن كانت الثورة على ابن الملك لم تفلح ، فللمحاولة اهميتها في

خلد القاص والسامع ، ولا يجب ان يستخلص منها ان القاص قد قدر عدم امكانها او جوازها ، وانما ايدها واجازها ، وان يكن قد حال دون نجاحها ، في القصة ، ما بنيت عليه من فكرة القضاء والقدر التي الزمت الاحداث ان تتساق معهما فيما تجري عليه الامور ابتداء وانتهاء . ويبقى قصاص النسوة على تلك الجرائم منطويا على شيء من التوازن بين الجريمة والعقاب ، ولكنه وحده لا يرضي الحس الشعبي فأضيفت اليه توبة ابن الملك وتعيينه ابن رئيس وزرائه مكان ابيه .

لقد اخفقت الحكايات في امدادانا بشخصيات حاكمية تاريخية حقا ، ولم تتعرض لحكم بذاته او طريقته او شكل في الحكم وانما قامت بجولة عامة في التاريخ والواقع والمتناقض والموروث من قصص الاحداث والملوك الواقعية والخرافية ، فقدمت لنا مجموعة من النماذج لما يتصف به بعض الحكام ولأشكال انتقال السلطة والنزاع بين الاخوة على العرش وكيد الاسرة لبعضها بعضا والخلاف والنزاع بين مفتصب العرش ومستحقه ، فضلا عما يجب ان يتحلى به متقلد السلطة من صفات وخلائق ، واثار ذلك في تسيير شئون الحكم وشئون الرعية ، وما تنطوي عليه الحياة من تقلب الاحوال ، مع لمحات عن الاخلاق السياسية واصول الحكم التي تستخلص من سياق القصص او ترد على سبيل التقرير فتعتبر من متماماته .

ونطالع في حكاية « الملك النعمان » وصفا لابنه شركان وكان بينه وبين جلقامش ، في الملحمة البابلية ، شبهها وقرابة اذ تصفه الحكاية بانه « نشأ آفة من آفات الزمان وقهر الشجعان واباد الاقران » ، وانه اضر الشر عندما علم ان احدي جوارى ابيه حامل قد تلد ذكرا ينازعه في تفرده بالملك ، فطوى في نفسه ضفنا وصمم على قتله . ثم ينطلق في رحلة ينام خلالها وهو على ظهر جواده ليضل في احدي الغابات الملتفة الاشجار . وفي هذه الحكاية المليئة بالملوك وابنائهم وبناتهم

وزوجاتهم نجد الحاجب يتفرد بالسلطنة وهو الذي عينه الملك « ضوء المكان » وصيا على ولده . ولا يصل صاحب الحق في العرش الى حقه حتى يثور الوزير ويرد الملك الى صاحبه . وفي الحكاية ايضا ان الملك النعمان مات مسموما وبسبب موته اختلف الناس فيمن يولونه بعده حتى اوقعوا القتل في بعضهم بعضا ثم يمنعهم بعض الاكابر والاشراف والقضاة الاربعة عن التناحر والاقتيال . . الى ان يعود ابن الملك فيحتاجز الناس ومن ثم يفض الخلاف لان ابن الملك لا ينازعه احد في حقه .

ولئن كان القاص يأخذ بمبدأ الوراثة في انتقال الملك والمناصب الرئيسية فهو يخرج احيانا كثيرة على هذه القاعدة فيحمل الى مراكز السلطة اناسا لم يتحدروا من ارومة ملكية او طبقة اجتماعية رفيعة ، فنجد ان ملك الصين ينعم على الخياط والاحدب والمزين ويجعلهم من خواصه وندمانه . وفي حكاية « عمر النعمان » نجد ان الوقاد الذي احسن الى ضوء المكان يصير سلطانا على دمشق . وفي حكاية « علي شازر والجارية زمرد » يذكر القاص ان زمرد مرت بمدينة فاذا بها تستقبل كالملاك لان من عادة اهل المدينة اذا مات ملكهم ولم يكن له ولد تخرج العساكر الى ظاهر المدينة ويمكثون ثلاثة ايام فاي انسان جاء من الطريق الذي جاءت منه زمرد يجعلونه ملكا عليهم . ولكن القاص ، مهما تكن شعابه ومنازعه ، يتصور الحكم جزءا من فاعليات المجتمع وله مكانه ودوره ولكنه لا يطفى على الفاعليات الاخرى التي يظل لها حيزها ودورها في حياة المجتمع واستمراره . ويعدد القاص ، تقريرا ، ما يراه قوام الحياة الاجتماعية والاقتصادية فيقول :

« ان مقاصد الخلق منتبهة الى الدين والدنيا لانه لا يتوصل احد الى الدين الا بالدنيا ، فان الدنيا نعم الطريق الى الآخرة . وليس ينتظم امر الدنيا الا باعمال اهلها ، واعمال الناس تنقسم الى اربعة اقسام : الامارة والتجارة والزراعة

والصناعة » .

ولئن كان القاص تجنب الخوض في موضوع الزراعة للأسباب التي قدرناها ، فقد كان للفاعليات الثلاث الأخرى حيزها الكبير لديه ، وبحسبنا ان نلم بشيء مما أورده حول الفاعلية الأولى وهو ما يدخل في باب السياسة وأخلاق الساسة . وهو ، في هذا الباب ، لا يتصور شكلا معيناً من الحكم وإنما مناقب وأخلاق تصلح لكل حكم ، وتلكم قواعد عامة تنم على استمرارية التقدم الإنساني في أشكال الحكم وطريقته وأخلاق الذين يتصدون له . وهو ، في سعيه ، يتلمس ما حفل به التاريخ العربي من مواقف تنم على العدل والعفة ونقاوة اليد والسريرة وما أنتهى إلى علمه أو تخيله من سير الملوك الآخرين وما بدأ الفكر السياسي في ضبطه ووضع القواعد له ، كل ذلك كان معيناً ثراً نهل منه القاص في تصوره السياسي العام .

ونجد في حكاية « عمر النعمان » مقابلة بين الأحنف بن قيس ومعاوية بن أبي سفيان ، وفيها إشارة إلى سلوك الفرد وموقفه من الحاكم والعكس ، وتنتهي القصة بأن يسأل معاوية بن أبي سفيان الأحنف عن حاجته فيقول الأحنف : « حاجتي أن تتقي الله في الرعية وتعديل بينهم بالسوية . . ثم ينتقل إلى مواقف لعمر بن الخطاب ومنها قصة منعه ولده أن يمد يده إلى درهم من بيت المال ، وقصة المرأة التي كأتت توقد النار وحولها صبية يتضاغون ولم يكن في القدر الذي تعللهم به سوى الماء ، وكيف أن عمر بن الخطاب حمل اليهم بنفسه الدقيق وسواه وراح ينفخ تحت القدر حتى نضج الطعام وأكل الصبية وطابت نفوسهم ، وكيف أنه مر براع مملوك فاشتراه واعتقه وكيف كان « يطعم الحليب للخدم ويأكل اللبن ويكسوهم الغليظ ويلبس الخشن ويعطي الناس حقوقهم ويزيد في عطائهم . . » وكيف كان لا يسامح في مال عام لذي قرابة ويسامح في ماله الخاص .

ثم يستطرد لينوه ببعض أقوال وأفعال عمر بن عبدالعزيز

وكيف انه عندما ولي الخلافة جاء لاهل بيته فأخذ ما بأيديهم ووضع في بيت المال وكيف ان عمته حاولت مراجعته في الامر فكان رده قبل سؤالها : « ان الله قد بعث محمدا (ص) رحمة للعالمين وعذابا لقوم آخرين ثم اختار له ما عنده فقبضه اليه وترك الناس نهرا يروي عطاشهم ثم قام ابو بكر خليفة بعده فأجرى النهر مجراه وعمل ما يرضي الله ثم قام عمر بعد ابي بكر فعمل خير اعمال الابرار واجتهد اجتهادا ما يقدر احد على مثله . فلما قام عثمان اشتق من النهر نهرا ثم ولي معاوية فاشتق منه يزيد وبنو مروان ، كعبد الملك والوليد وسليمان حتى آل الامر الي فأجبت ان ارد النهر الى ما كان عليه » . وكيف انه ترك اولاده فقراء ولم يعطهم شيئا من بيت المال لان اولاده كما قال : « ما بين رجلين : اما مطيع الله تعالى فالله يصلح شأنه واما عاص فما كنت لاعينه على معصيته » ويورد ايضا ما كتبه عمر بن عبدالعزيز الى اهل الموسم : « اما بعد ، فاني اشهد الله في الشهر الحرام والبلد الحرام ويوم الحج الاكبر اني ابرأ من ظلمكم وعدوان من اعتدى عليكم ان اكون امرت بذلك او تعمدته أو يكون امر من اموره بلفني أو احاط به علمي ، وارجو ان يكون لذلك موضع من الفقرا ، الا انه لا اذن مني بظلم احد فاني مسئول عن كل مظلوم ، الا واي عامل من عمالي زاغ عن الحق وعمل بلا كتاب او سنة فلا له طاعة عليكم حتى يرجع الى الحق » .

ونجد في حكاية « كسرى انوشروان مع الصبية » اشارة الى موضوع الخراج فيروي القاص على لسان الصبية وهي تتحدث الى كسرى ، دون ان تعرفه ، بعد ان زاد الخراج على القرية فساء حالها : « سمعنا من العقلاء انه اذا تغيرت نية السلطان على قوم زالت بركتهم وقلت خيراتهم » . ويكرر المعنى نفسه فيصف احد الملوك بأنه كان « عادلا في مملكته حافظا لرعيته مواصلا كبيرهم وصغيرهم بالاحسان وما يليق بهم في الرعاية والعطايا

والامان والطمانينة مخففا الخراج عن كامل الرعية » . ولعلها الاشارات القليلة التي المحت الى ما يجب ان تكون عليه معاملة الزراع والفلاحين . وترد عبارات مثل « ما رأينا سلطانا يحب الفقراء مثل هذا السلطان » . وتتردد عبارة حتى تكاد ان تكون تقليدية كلما ولي احد الملوك الحكم او اعتلى العرش وهي انه « ازال المكوس واطلق من في الحبوس » . وتأخذ عليه فكرة العدل والانصاف كل مأخذ حتى انه يورد في احدى الحكايات هذه العبارة : « والعدل لا بد منه في كل الاشياء حتى ان الجواري يحتجن للعدل وضربوا مثالا لذلك قطاع الطرق المقيمين على ظلم الناس فانهم لو لم يتناصفوا فيما بينهم ويستعملوا الواجب فيما يقتسمونه لاختل نظامهم » .

وتعتبر حكاية « وردخان بن الملك جليعاد » نموذجا لاستعراض شئون الحكم والسياسة فيما تورده على لسان عدد من الورياء طلب اليهم رئيسهم ان يتكلم كل منهم على قدر ما عنده من الحكمة . ونجد في مجمل هذه الاقوال نظرة الى الحكم واصوله ليست جديدة كل الجدة ، ولكنها في سياقها من القصص تحمل معنى التذكير بها وتثبيتها في الازهان . ويحدد اولهم دور الحاكم بالنسبة الى الرعية « بالقيام بمصالحهم واداء حقوقهم وانصاف بعضهم من بعض وعدم الغفلة عنهم ورد مظالمهم وان يكون متفقدا لامورهم وحافظا لهم من عدوهم » . ويرى الثاني « ان الملك لا يسمى ملكا الا اذا اعطى وعدل واحكم واكرم واحسن سيرته مع رعيته باقامة الشرائع والسنن المألوفة بين الناس ويكون موصوفا بعدم الغفلة عن فقرائهم واسعاف اعلامهم وادنائهم واعطاءهم الحق الواجب لهم حتى يصبحوا داعين له ممثلين لامره » . ويصف الثالث الملكة المرجوة التي يكون فيها « ملك الرعية عادلا وحكيما ماهرا وعالمها خيرا بعلمه » . ويشير رابعهم الى توزيع المهام في المجتمع وما يختص به كل واحد من دور في الحياة الاجتماعية بقوله : « فمنهم من اعطاه

مواهب كثيرة ومنهم من شغله بتحصيل القوت ومنهم من جعله رئيسا ومنهم من جعله زاهدا في الدنيا . ويلمح الى بعض صفات الملك الظالم او ينوه بابرز ما في ظلمه : « فما دخل في مملكته أحد الا ويأخذ عماله منه اربعة اخماس ماله ويبقون له الخمس لا غير » . ثم يروي قصة ملك جائر وكيف احترقت مدينته بكاملها ، ويشير الخامس الى ما يجب ان يتسم به الملك وذلك بأن يكون « عالما بابواب الحكمة والاحكام السياسية مع صلاح النية والعدل في الرعية » . وفي امتحان ابن الملك يسأل كيف يتوقى المرء السلطان فيجيب : « لا تجعل له عليك سبيلا ، فقال : وكيف استطيع الا اجعل له علي سبيلا وهو مسلط علي وزمام امري بيده ؟ فيجيبه : انما سلطانه عليك بحقوقه التي قبلك فاذا اعطيته حقه فلا سلطان له عليك » . وحول دور الملك بالنسبة الى الرعية يورد قولاً لاحد الحكماء : « الملك يحتاج الى كثير من الناس وهم محتاجون الى واحد ولاجل ذلك وجب ان يكون عارفا باختلافهم ليرد اصلاحهم الى اوقاتهم ويعمهم بعدله ويغمرهم بفضله » . ويقول ابن الملك في معرض الكلام على حق الملك وحق الرعية : « حق الملك على الرعية حفظ اموالهم وصون حريمهم كما ان للملك على الرعية السمع والطاعة وبذل النفس دونه واعطاء واجب حقه وحسن الثناء عليه بما اولاهم من عدله واحسانه » . وحول ايهما اولى : حق الملك او حق الرعية يقول : « حق الرعية على الملك اوجب من حق الملك على الرعية ، وهو ان ضياع حقهم عليه اضر من ضياع حقه عليهم لانه لا يكون هلاك الملك وزوال ملكه ونعمه الا في ضياع حق الرعية » .

واخيرا نجد ان القاص يعظ هؤلاء الملوك المتجبرين والظالمين بعدم الاغترار بالدنيا او الوثوق بها ، وتتواتر الاشارات الى ملك الموت الذي يتخطف الملوك بعد ان دان الناس لهم وانقادت لهم النعم والارزاق ، فلا يهتمون بالتنعم بما اصابوا حتى ياتيهم ملك الموت فيتركوا كل شيء دون ان ينعموا به ان يهنأوا ،

وبعضهم لا يميل حتى يتوب ويرد الاموال الى اربابها اجتنابا
لمشقة حسابها وويل عقابها .

♦ ♦ ♦ ♦ ♦

واذ شئنا ان نستخلص صورة عامة عن الدولة والحكم
والحكام فبوسعنا التأكيد على ان القاص لا يملك رؤية محددة
عنها ولا يجزم بأمر لم يستقم في خلد ، لهذا فهو يراوح بين
اكثر من صورة او تصور ما دامت الحياة لم تقدم بعد دليلا او
معيارا مستقرا يقطع مع مفاهيم الماضي وصورة ورسومه ليتخذ
حجة او سنداً في واقعه او مرتقبه . ولئن كان في ظاهر ما عناه
وقصده قد رسم صورة الملك او السلطان العادل بما لا يخرج
على تصوير مثيله في الحضارات القديمة ، فان التنويه بهذه
الحقيقة ، في العصر الذي نحن بصدده ، قد يأخذ معنى موسما
في تصور علاقة جديدة بين الحاكم والمحكومين ، في زمن
بدأت فيه تتفتح بواكير فردية كانت مغيبة تماما في الماضي .
ان الاشارات الكثيرة الى لزوم الاعتدال في الخراج وتخفيف
المكوس وما في المصادرات من ظلم وافتئات ، بينة الدلالة فيما
ترمي اليه بالنسبة الى طبقة او فئة من الناس تجد ان سعيها
يجب ان يحترم او يسان . ويلاحظ ان القاص لم يعط اية سلطة ،
زمنية او روحية ، ان تتجاوز في ممارساتها لسلطتها الحدود
التي تتقابل فيها حقوق وواجبات كل من الحاكم والرعية .
ولا ريب في ان هذه المتطلبات كانت تلاقي صدى طيبا في نفوس
الزراع والحرفيين فضلا عن التجار واصحاب الفاعليات الاخرى
التي بدأت تستشعر الفبن في تحمل اعباء المجتمع دون ان تحظى
بالمكانة او تحظى بالمعاملة التي ترجوها والتي ترى نفسها
حقيقة بها .

ولئن كان القاص يسخر احيانا من بعض الملوك والحكام ،

ولئن كان يرى امكان الوصول الى الملك والسلطة عن غير طريق الوراثة ولئن المح الى امكان الثورة على السلطان الجائر او الحاكم المستبد المتسلط او الظالم ، فالقصص تحمل خوفا كبيرا من رجال السلطة ومن بطشهم ومن تأثرهم بعواطفهم وغرائزهم . وتظل الصورة الغالبة هي صورة الاستبداد المقرونة بعالم هو عالم الملوك والسلاطين والحكام ، فهذا العالم قواعد لعبته من عداوات وصداقات ومصاهرات وهو يتميز بخصوصية معينة تختفي معها الدولة لتتقمص شكل الحاكم او لتندمج فيه ، ولا مكان للرعية، المنسحقة بهمومها ومشاكلها وما ينزل بها من مصائب وتكبات، الا تفضلا من قبل هذه القلة من الناس . فكان هناك سمرمية في التمايز والتراتب والتي لا تخفف منها الا بعض الاستثناءات التي تشذ عن القاعدة او التي يجملها الخيال او يسرها فتأتي عن طريق الخوارق وما يسمى « الوسائط » .

ان فكرة السلطة تبدو في الليالي على نحو من اثنين : الاول هو الغالب السائد الذي يتلخص في ان التصاعد اذلي منذ بدأ المجتمع ولم يتغير ولن يتغير ، وان هذا النظام التصاعدي درجات ، فالادنى بينه وبين الاعلى درجة لا يمكن تجاوزها الا « بالواسطة » التي تبعد عن منازلة هذا التمييز وجها لوجه . وهناك الجانب الآخر المعارض للفكرة هذه وان يكن اقل ظهورا ووضوحا ، ولكنه متضمن ايضا في القصص ولا يمكن اغفاله وهو يحمل نظرة جديدة بالنسبة الى المفاهيم القديمة ، حتى ولو بدا جنينا وحتى لو برق واختفى في ثنايا القصص .

الفصل الخامس

المغامرة الانسانية من خلال الحرية والفردية

يمكن لقارئ كتاب الف ليلة وليلة ان يستشف الصورة الانعكاسية لهذه الطبقة الوسطى التي معنا اليها ، وتكامل هذه الصورة بمقدار ما يوجه القاص ضوءه الكاشف الى صورتها الذاتية ، التي يرضيها ان تعرض في ثنايا القصص استمتاعا بها وترسيخا لها في خلدنا وخلق المستمعين .

وابرز ملمح من ملامحها الذاتية تصوير مكانتها وتصوير دوافعها من خلال الاسفار والمغامرات وركوب المخاطر واجتناء المكاسب وبعد الصيت ، اي من خلال التجارة الدولية . وتكاد الحكايات الكثيرة تطالعنا بعبارات متماثلة تشير الى هذه الرغبة العارمة في الاسفار التي لا يحول دونها ثني الآباء ابناءهم عنها « لان التجار يرسلون اولادهم لاجل المكاسب وجلب الدنيا » او « لانها عادة اولاد التجار فكلهم يتفاخرون بالاسفار والمكاسب » . وفضلا عن ذلك فهذه الاسفار تقاليدنا وروابطها التي تشد المشتركين بها ، بعضهم الى بعض ، فمن

قضى نحبه او ضل طريقه فانقطع عن جماعته يقوم اصحابه برعاية مصالحه حتى يعودوا الى بلدهم فيقدموا لورثته او لاهله حصة مما اصابوا ، اضافة الى ما يتحلون به من حسن المعاملة والوفاء والتضامن ازاء ما يتعرضون له من اخطار وبخاصة من جهة القراصنة وقطاع الطرق .

ولكن للرحلات وبخاصة رحلات البحر معنى اجتماعيا اعمق هو صورة الانسان في مرحلة من مراحل تطوره النفسي والحضاري . وهكذا كانت تلك الرحلات تحمل ، فيما تحمله ، حاجة نفسية بجانب دواعيها الاخرى التي تلازمها . وقد يذهب بعضهم مذهب التبسيط في تحليلها بيد ان هذه الظاهرة لا يوفيهما حقها هذا التبسيط لان تخيل قطع « المسافات الشاسعة » و « الازمان الطويلة » والتشوق الى معرفة عوالم اخرى ، كل ذلك ملأ خيال الانسان وروحه فرمز اليه وعبر عنه بأساليب شتى . ويعتقد ان فكرة « الزمن » و « الوجود » في المأثورات الشعبية جديرة بأن تنال تفسيراً نفسياً اجتماعياً وليس تفسيراً يعزوها لمجرد اسباب مادية . فالانسان لا يفرز الافكار والتصورات ذات الدلالة والقيمة لانه يأكل ويشرب ويحظى بالوجود بل لانه يستخدم حصيلة معينة من طرائق التأمل والتخيل التي تهديه الى ارتياد الآفاق الجديدة بل الفامضة .

لقد رافق ارتياد البحر الانسان منذ ازمة سحيقة ، وسرعان ما استطاع رواد البحر ان يدركوا الحرية العجيبة والمصادفات السعيدة التي كانت تحببهم بها السفن ، فقد كانوا يستطيعون الهروب الى بعض الجزائر ولا يستطيع اي رئيس او ملك ان يطارد زورقا او سفينة وهو على ثقة تامة بفوزه بها ، وبذلك كان كل ربان ملكا غير متوج ، وكان رجال البحر يجدون انشاء الاوكار على الجزائر وفي مناطق معينة من اراضي القارات امرا هينا يسيرا ، ففيها كانوا يستطيعون ان يرسوا بسفنهم وفيها كان يمكنهم ان يقوموا بمقدار معين من الزراعة وصيد السمك .

بيد ان تخصصهم واهم عمل لهم كان ، بالطبع هو السفر فوق متن الماء ، ولم يكن ذلك في العادة ارتيادا للتجارة فحسب بل كانت القرصنة غايتهم الفعلية في معظم الاحوال . يقول ويلز : « ان مدن الفينيقيين التجارية الكبرى لهي اعظم المصادر الاولى لتلك الهبة الخاصة التي يمتاز بها الجنس السامي والتي اسداها هذا الجنس للانسانية واعني بها التجارة والتبادل » . وموضوع رحلات الاستطلاع والمغامرة هو الذي يجعلها اشد سحرا من سواها من القصص الشعبي، بما فيه من مبارزات ومعارك مملّة رتيبة . ولا تكون طلبة البطل ، في قصص الاسفار، طلبة مجردة كالسعادة او الحب بل ستكون على العكس شيئا ماديا ملموسا ، فهي امرأة مثلى وهي المال وهي الرحلة النفسية التي تتجسد فيها الفردية فتتجاوز ضحالة الحياة اليومية وتخرها ورتابتها .

وليس من قبيل الاسراف في القول التأكيد على تأثير السفر والاستكشاف والتجارة في خلق روح رومانسية للمغامرة في سبيل الجديد وغير المألوف ، وهذا من شأنه اضعاف سلطة القيم والمفاهيم التقليدية ، وقد خلصت المغامرة الفعلية هذا العقل ، ولو لدى فئة محدودة من الناس ، من خوف المجهول والتهيب من كل غريب غير مألوف .

وابرز ما يجلو هذه الظاهرة حكايات السندباد البحري . ويختلف الباحثون في اصل هذه الحكايات ، فبعضهم يدخلها في سياق كتاب الف ليلة وليلة ، وبعضهم يخرجها منها . وفي تقديرنا انها جزء متمم للكتاب ، في صياغته الاخيرة ، لانها من صميمه في معانيها ومغازيها وما تحمله من تطلعات طبقة او جماعة معينة .

وقد تكون قصة السندباد اقدم عهدا من كتاب الف ليلة وليلة او الزمن الذي اكتمل فيه ، فشخصية السندباد البحري تمت الى عصر العباسيين ويرجح انها ادخلت في زمن المنصور

وكانت لها دلالتها ، لان التجارة الدولية ، في ظل الدولة الكبيرة ، كانت في ابانها ، اذ كانت لها سوقها الداخلية الواسعة النشطة التي تدفع على ركوب غارب المغامرة والاتجار معا . وقد جاء في احد المصادر التاريخية : « ويروي ان اول ما كتب في العربية في وصف الصين وشواطئ الهند بيان عن اسفار سليمان التاجر السيرافي ، وقد ورد هذا البيان سنة ٨٥١ م من قبل كاتب مجهول وفيه يورد سليمان هذا ان بصم اصابع اليد عوضا عن الامضاء كان امرا مألوفا في الصين . ومن بيان هذه الرحلة وسواها نشأت تدريجيا تلك الحكايات المضافة الى السندباد البحري » . ولا ريب في ان القاص قد اعتمد في ايراد الكثير من التفاصيل والجزئيات على ما كتبه رحالة العرب كابن الحائك وابن فضلان من رحالة القرن الرابع الهجري ثم اطلع على كتب اخرى يذكرها الباحثون لدى تفصيلهم اصل كتاب السندباد البحري ، ككتاب « عجائب المخلوقات » للقزويني و « فريدة العجائب » لابن الوردي و « مروج الذهب » للمسعودي . الخ . والراجح ان قصة السندباد قد نشأت في الزمن الذي ازدهرت فيه الرحلات في الدولة العربية وكثر فيها جلب الكنوز مما وراء البحار ، ولعل ما في قصة السندباد تضخيم لبعض الحقائق التاريخية واستخدام بعضها الاخر في الخيال القصصي . ويشير « كراب » الى ان الاغريق ، وبخاصة الاغريق المتأخرين استعاروا قصص « اهيكار » من الساميين وكتاب السندباد من السوريين . ولا ريب في ان لهذه القصة اشباها ونظائر فيما سبقها وما تلاها ، وما قصة سنوحي وجلقامش واوليس ورحلات غاليفر . . . الا صورة اجتماعية وضورة نفسية ، فهي ، على الصعيد العام او الاجتماعي ، صورة الرحلات التجارية والبحرية منها بخاصة ، وعلى الصعيد الفردي والنفسي ، صورة النفس الطموح المغامرة التي تنشد رحلة نحو عالم تشعر ازاءه بالغربة والالفة معا ، وهي تفارق عالما تشعر فيه بالضيق والاختناق ، رحلة الفردية فسي

تميزها وتفردتها ، رحلة الى مكان ما في العالم ، الموجود او المتخيل : الغابة ، الجزيرة ، البلاد العجيبة طبيعة وسكانا . . . وبالإضافة الى ذلك تظل لكل من هذه القصص سمات عامة تحمل دواعي الامل وسمات نوعية تحمل الجديد تبعاً لما طرأ على المجتمع من تبديل ، عبر الزمان والمكان ، وبما فيه من تطلعات وصبوات .

وأول ما يستلفت النظر في حكاية « السندباد والحمال » ، من خلال أهابها الأخير الذي تلبسته ، في واقع مصر وفي حقبة من تاريخها ، وفي واقع المجتمعات القديمة كافة ، حقيقة اجتماعية ترسم على شكل من التناقض بين الفقر والغنى وقسمة الارزاق ، المشكلة القديمة قدم الانسان الذي خرج الى دنيا تقسيم العمل والتفاوت بين الطبقات .

تقول الحكاية : وقف حمال فقير يتأمل حاله وحال الناس فمن تعب ومن مستريح ومن سعيد وشقي فيستشهد بأبيات تصف هذه المفارقة وتطرح تساؤلاً حول قسمة الارزاق :

| | |
|---------------------------|-----------------------|
| وما حمل الدهر يوماً كحملي | وغيري سعيد بلا شقوة |
| أنا مثل هذا وهذا كمثلني | وكل الخلائق من نطفة |
| وشتان ما بين خمر وخل | ولكن شتان ما بيننا |
| فانت حكيم حكمت بعدل | ولست أقول عليك افتراء |

وتطرق هذه الأبيات لسمع السندباد البحري فتعجبه ويضطرب لها ويستدني الحمال منه ويفهمه انه لم يصل الى المكانة والسعادة الا بعد تعب شديد ومشقة عظيمة واهوال كثيرة ، ويصف له كم قاسى في الزمن الاول من التعب والنصب ، وقد سافر سبع سفرات وكل سفرة لها حكاية تحير الفكر . وتبدأ الفردية تتكلم بلسان التاجر الطموح المغامر الذي يحظى بالثراء ويحظى برعشة او هزة المغامرة ومصاولة المجهول ، هذا المجهول ، وان علقته الغرائب والوسائل ، فقهره وليد الجراءة والمخاطرة ، اللتين تمكنان من فك كل زصد والتغلب على كل مخوف والوصول الى كل

مرغوب . ويجري القاص على لسان بطله الابيات التي تجيب عن
تساؤل الحمل فيقول :

| | |
|-------------------------|---------------------------|
| بقدر الكد تكتسب المعالي | ومن طلب العلا سهر الليالي |
| يفوص البحر من طلب الآلي | ويحظى بالسيادة والنوال |
| ومن طلب العلا من غير كد | اضاع العمر في طلب المحال |

ولئن كان الدافع ، فيما يبدو ، التماس الرزق والكسب ،
فلا يقف القاص عند ذلك بل يتوخى تصوير المقاصد الاخرى
الأبعد ، فائر كل رحلة وما يضمنها من تصوير الاهوال والصعاب ،
يدير في نفسه حوارا وكأنه يجيب عن تساؤل السامع : ولم كل
هذا التعرض للشدائد وما الباعث على المعاودة والتكرار ؟ ويجيب
عن ذلك بعبارات متماثلة مثل اشتياق النفس الى التجارة والتفرج
في البلدان والجزائر واكتساب المعاش او ركوب البحر وعشرة
التجار وسماع الاخبار او مثل « اشتقت الى مصاحبة الاجناس
والبيع والمكاسب » . ويحاول دائما ان يشير الى ان المال ليس
سببا من اسباب الاسفار وليس دافعها الاوحد فيجري على
لسان السندباد في معرض ازماعه السفر ، في احدى رحلاته :
« ولست محتاجا الى المال وعندي منه شيء كثير والذي عندي
لا اقدر ان افنيه ولا اضيع نصفه في باقي عمري » . ويقول في
مكان آخر : « كنت في الد عيش الى ان خطر ببالي يوما من
الايام السفر الى بلاد الناس .. » .

ولا ريب في اننا ازاء ظاهرة انسانية ، ظاهرة تنامي الفردية ،
وهذه الفردية ، التي تناولت الكائنات البشرية وامتد اثرها الى
الآداب والفنون ، مشدودة الى زمان ومكان ومرحلة حضارية
معينة . وقد حدث ذلك لدى شعوب كثيرة عندما ظهرت الى
الوجود طبقة اجتماعية هي طبقة التجار من راكبي البحار ،
تلك الطبقة التي قامت بدور كبير في تطويع الشخصية
الانسانية . ولا شك في ان الارستقراطية المالكة للارض - وهي

التي حفرت قبر الجماعة القبلية القديمة - قد ابرزت عددا من الشخصيات ، ولكن الطابع الاساسي لتلك الشخصيات كان الحرب والمغامرة والبطولة . ونحن لا نستطيع ان نتصور سنوحي او اوليس او السندباد الا بعيدا عن وطنه ، فهو ، في ذلك الوطن ، لا يمكن ان يكون بطلا فرديا بل يكون مجرد ممثل لعائلته الارستقراطية ، مجرد اطار ، لان المالك الخالد مجرد حلقة في سلسلة طويلة من السلف والخلف . اما التاجر راكب البحار ، فيختلف في ذلك تماما : فهو مغامر عصامي اعتاد تعريض حياته للخطر ، المرة بعد المرة ، ليس في نفسه ولاء للارض المحافظة بنظمها التي تتغير في البذور والحصاد ، وانما ولاؤه للبحر المتقلب الذي لا يكف عن الحركة ، والذي يستطيع ان يهبط به الى القاع او يرفعه على قمة امواجه الى الذروة . كل شيء هنا يتوقف على البراعة الفردية وعلى العزيمة والقدرة ، على الحركة والدكاء وعلى الحظ . ولكن الفارق يمضي ابعد من ذلك ، فمالك الارض لا يواجه ارضه وكأنه غريب عنها بل هما مرتبطان برباط وثيق ، لان قطعة الارض تعتبر امتدادا لشخص مالكا . كل شيء يخرج من الارض ويعود اليها ، اما علاقة التاجر بممتلكاته فهي علاقة مختلفة ، هما غريبان احدهما عن الآخر . وفي طبيعة تلك الممتلكات الا تبقى ثابتة فهي دائما في تداول مستمر ، اي في تحول مستمر . ولم يحدث ابدا في تاريخ العالم القديم ، الذي رأى ادخال النقود الى الاقتصاد الطبيعي ظاهرة شائعة ، ان انتصرت القيمة التبادلية على القيمة الاستعمالية انتصارا شبه كامل كما هو مشاهد في تلك المجتمعات التجارية . ان فقد الملكية لشخصيتها منح التاجر الحرية اللازمة ليصبح هو نفسه شخصية . ونحن واجدون دائما ، في المدن الساحلية التجارية ، في العالم القديم ، الامير ، التاجر الكبير ، المستبد الفردي ، الذي يواجه العائلات الارستقراطية ويتحدى الامتيازات الموروثة ويطالب بحقه في ان يكون شخصية قوية فعالة

وناضجة . ولم تعرف الثروة ، في صورتها النقدية ، اية قيود وراثية ، فهي لا تعنى بنبل الاصل او المحتد وانما تكون من نصيب الاجرا قلبا .

لقد حده الاستقرار الحضاري من الحرية التي كان يوفرها التجول والتي يقول فيها ويلز « على ان قدرا من الحرية وقدرا من المساواة قد وليا من الحياة الانسانية عندما كف الناس عن التجوال ، فقد حرم الناس من حريتهم والزموا بمقدار من الكدح مقابل ما يصيبونه من الامان والمأوى والطعام المنتظم المستمر » . ولكن الحرية لا تنكص على عقبيها بل تجد لها مجالات تتجاوز اسار الواقع المعين تاريخيا .

وضمن هذا الاطار العام تحركت شخصية السندباد الانموذجية ، شخصية تروم على صعيد الفردية ان تجيب عن مشكلة اجتماعية راسخة هي مشكلة الفقر والغنى وتقسيم الارزاق في زمن لم يكن بعد قد تخيل ما يرهص لها بحل ، فلم تبق الا الفردية ، الا شخصية الفرد الذي يحاول بها ، من خلال مجهود استثنائي ، ان يتجاوز ما استقر وترسخ وكرسته السلطة وبررته الايديولوجية ، اي لم يبق الا الكفاح والمغامرة في سبيل الرزق والوصول الى الغنى عن طريق الخروج من شرنقة المجتمع التصاعدي والا كان السعي عبثا والجهد مضيعا . ولكن هذه الفردية ، في سبيل تجليها ، تتقاضى من يتمرس بها نصبا ورهقا وشدائد واهوالا ، ولكنها تظل في اطار ذاتيتها ما دامت المسألة باقية ، موضوعيا ، دون حل . ولكن هذه الفردية ، في عنفوانها ، تملئ الماضي في المحاولة الانسانية التي تصبح في حد ذاتها الغايات والمذاهب . ويحدث السندباد نفسه ، في رحلته الاخيرة ، وقد غرق مركبه ، وما اكثر ما يفرق ، بهذه الكلمات : « يا سندباد يا بحري ، انت لم تتب ، وكل مرة تقاسي فيها الشدائد والتعب ، ولم تتب عن سفر البحر ، وان تبت تكذب في التوبة ، فقياس كل ما تلقاه فانك تستحق جميع ما يحصل

لك . انها كلمات ترجع صدى الهاجس الآخر في النفس ، هاجس التقليد في الحياة الراكدة التي تعاش وكأنها الابدية في عودها على بدئها . ان اهمية هذه الشخصية ، في خلد القاص والسامع ، ان امامها اكثر من خيار ، وبارادتها وبشيء من استشعار حريتها تختار ركوب هذا المركب الصعب . ولئن كان هناك المال ، فهو لا تربطه بصاحبه رابطة عضوية دائمة ، انه يوجد ويفنى ويتحول ، فالبحر يبتلع السلع المتاجر بها ويصبح المرء صفر اليدين ثم يعاوده الغنى .

ولئن كانت القصة غنية بالخوارق وغرائب الامور ، وهو ما يعطي الصيغة الفنية للقصة حلية مضافة شائقة تلهب الخيال وتزكي الرغبة ، فلم تكن غاية بذاتها ، اذ ثمة غايات اخرى تستهدف غير الاغراب ووصف حياة الاقوام ، الحقيقية او المتوهمة - واثارة الفضول والتعجب ، وهذه الغايات المغيبة المخفية عن القاص او البيئة الواضحة لديه ، هي السياق المنطقي لتكامل هذه الشخصية ، التي لا بد لها ان تبرز على تمامها وتفردا ، ولو شابها من هذه الناحية مثيلاتها في الحكايات الاخرى فيما تختص به او يلازمها من خوارق واعاجيب وسحر وجن ، فكل ذلك لا يعدو كونه الاطار لابرار الشخصية الحقيقية الحية النابضة بالحياة ، من خلال القدرة الانسانية البحتة المتمثلة في انسان فرد يواجه الطبيعة : البحر والاعاصير والوحوش ، ويواجه السحرة والجن وحتى ابليس نفسه . . . ويخرج بعدها منتصرا ليعلي شأن الانسان في تأكيد ذاته وسيادته . ولكن هذا الظفر ليس حكرا على فرد بعينه وانما يمكن ان ياتي كل فرد آخر اذا تحلى بالصبر والشجاعة واسترخاص كل شيء في سبيل الوصول الى المبتغى . وقد تبدو انتصارات السندباد ، في احيان كثيرة ، بعيدة عن منال التصديق ، بيد ان « معقوليتها » لا تستشف من كونها وقائع وحقائق وانما تستشف من الطابع الانساني الذي خلعه القاص

على شخصية بطله فجعل من اقتدارها وذكائها ومخالفة
الحظ لها سبيلا للخلاص من كل ورطة وقعت فيها .
ولا نجد الا لاما ، في مغامرات السندباد ، ما يدل على ان
خوارق واعاجيب بعينها كانت تنجيه مما يقع فيه من شرك
وورطات ، لان الوسائل الى الخلاص منها تبقى دائما في مقدور
الانسان . ومجتلى ذلك وافر في تلك الحكايات فقد طلع الى
جزيرة لم تكن ، في حقيقتها سوى سمكة كبيرة رست في
عرض البحر فبنى عليها الرمل فصارت مثل جزيرة وقد نبتت عليها
الاشجار . ولكن هذه الجزيرة غارت بالسندباد واصحابه وكاد
ان يكون في جملة الفرقى لولا ان تمسك بقطعة كبيرة من
الخشب . وكثيرا ما يصادف ان يتخلف السندباد البحري عن
السفينة التي استقلها وتمضي السفينة ويظل بمفرده فيعمل عقله
وارادته فيحالفه الحظ وينجو ويفتني . واذا اختلط الجهد
الانساني بالغرائب المفارقات والمبالغات والصور المتخيلة فليس من
شان ذلك التقليل من عزيمة السندباد واعماله الراي والحيلة ،
فالطير الكبير الذي « غطى عين الشمس » وحجبها عن الجزيرة
لم يخفه وانما اتخذه مطية له عندما ربط نفسه بقائمه وخرج من
الجزيرة . وعندما تزوج بامرأة تقضي تقاليد بلدها ان يدفن
زوجها معها عند موتها ، وماتت ، انزل الى المفارة وبدلا من ان
يفقد رباطة جأشه صار يقتل كل من انزل اليها من ازواج بعده
وياخذ زادهم وماءهم ، وظل على هذا المنوال حتى قيض له
الخلاص عن طريق شق استطاع ان ينفذ منه ولم ينس . قبل
خروجه ، ان يسلب الموتى ما عليهم من قلائد وعقود ومجوهرات .
وهذه العزيمة التي لا تقف عند حد ، لا تنال منها الخوارق ، فقد
تمكن السندباد ، على ذمة القاص ، ان يقتل الشيطان نفسه بعد
ان ركبته واسكره . ولكن القاص قدر انه يتورط في امر كبير اذ
يزيل الشيطان من الوجود فاستدرك مصححا بان السندباد
سأل اهل الجزيرة ، فيما بعد ، عنه ف قيل له ان اسمه « شيخ

البحر » . وحتى في معرض التنويه بالخوارق والاعاجيب التي تصادف السندباد ، لا يختفي كلية العنصر الشخصي والجهد الفردي ، على خلاف ما يشاهد في بعض الحكايات الاخرى مثل حكاية « بلوقيا » .

وثمة مظهر آخر من مظاهر هذه الفردية هو عدم ارتباطها بالاسرة ، فالحكايات لا تزودنا بشيء عن حياته العائلية ، عن اسرة اقامها السندباد ، وانما سبيله الزواج كلما تيسرت له الظروف ، ولا يذكر انه انجب اولادا . وقد اشرنا آنفا الى واحدة من زيجاته « الموفقة » . وعندما وصل الى الصين وجد في البلد جماعة من « اخوان الشياطين » لا يعلمون ذكر الله ، وقد استقر رايه على الزواج بواحدة من بنات هذه الجماعة ، وهنا ادرك القاص ان العرف يقضي بأن يكون اب هذه الفتاة من غير « اخوان الشياطين » ولكن ممن ؟ لا يجيب القاص عن السؤال او التساؤل .

وتسترعي هذه الظاهرة الانتباه ولعل ما اورده برتراند رسل يوضح جانبا كبيرا منها اذ يقول :
« ان الاسرة لم تكن نظاما ملائما لبعض الجماعات كالتجار والاشخاص الذين ترتبط حياتهم وتتصل بالبحار . وقد كانت التجارة في جميع العصور ، ما عدا العصر الحالي ، السبب والحافز الاول على المعرفة والثقافة نظرا لانها اوجدت علاقات بين الشعوب المختلفة والعقليات والعادات المتباينة ، وبالتالي حررت العقول من التعصب القبلي الطائفي ، وهكذا نجد الشعوب التي مارست التجارة وارتياح البحار ، كال يونان ، كانت تعنى بالرقائق اكثر مما تعنى بالاسرة » .

ولا ريب في ان سندباد العرب غير سنوحي و آخيل واوليس ، اذ ثمة فارق زمني يحمل معه تطورا حضاريا كبيرا طرا على الحياة الاجتماعية والثقافية والدينية . لهذا لم يكن السندباد ، وان رأى عادات الاقوام الاخرى واحوالها المعاشية والشخصية

والدينية ، مستعدا لان يكون له تصور عام آخر غير ما علق
بذهنه او تملأه في مجتمعه ، لان التقدم الانساني العام كان دون
ما بلغه مجتمع السندباد . ولئن قيل بان السندباد لم يأتنا بشيء
كثير من عادات الاقوام وافكارها وتصوراتها فلنضع في حسابنا
لا ايدولوجية القاص وحدها وانما ايدولوجية المستمعين
ايضا .

وتظل حكايات السندباد مثار الحبور الساحر الذي يجلوه
فرد يحمل باكورة سعي انساني يعين على تفتح الفردية وتحريرها
من اسارها . ان ابداع القاص في خلق الاشخاص والظروف
والعوالم انما يتم من خلال الصورة المتخيلة عن عالم يود صوغه
من جديد بكيفية خالصة ، مع استعارته الكثير من اخلاق عصره
ومنازعه . وهكذا كان التخيل اللفة التي يستطيع فيها القاص
ان ينقل مشكلة اجتماعية انسانية مع بقائه ضمن الحل الفني .
اذ لم يكن هناك مندوحة للرحلات والاسفار من ان تجعل الرجال
احزارا في عقولهم كما ان الاستقرار داخل افق ضيق يجعل
الرجال جبناء خائعين .

وبعد ، فعلى الرغم من كل هذه التعقيدات او التصورات
فان الخصومة الاجمالية بين طريقة الطاعة وطريقة الارادة
(النزوع) تجري مخترقة حقب التاريخ حتى تصل الى زماننا
هذا ، ولا يزال التقريب بينها ناقصا غير كامل .

الفصل السادس

المرأة والجنس

الوجه الآخر من المجتمع الذي يطالعنا ، من خلال حقيقته الذاتية وما يتلقاه من انعكاسات ومؤثرات هو عالم المرأة والجنس . ومن المبادئ المعروفة ان كل شعب ، وحتى كل فرد ، يعرف شكلا من الجنس ويعيشه ضمن اطار اجتماعي ويظل ، شاء ام ابى ، على علاقة تبادلية معه . ولئن كان الجنس هو العنصر الحاسم في اندماج الكائن بالوجود ، فقد عرفت المجتمعات الانسانية جميع اشكال هذه العلاقات الانسانية المتمثلة ، على الصعيد الاجتماعي ، في الاسرة . وقد عرفت هذه الاشكال من الوفرة والتنوع ما يجعلها مساوقة لما انتاب هذه المجتمعات من تحولات اجتماعية - اقتصادية في مسيرة التقدم البشري ، وهو امر يعطي الجنس وبالتالي وضع المرأة لونه وصبغته واحيانا كثيرة معناه . ان عالم الجنس او الحياة الجنسية ملتقى تيارات بيولوجية وذهنية واجتماعية ودينية ، وهو مشدود الى اطار من الزمان المكان ، وليس مجرد انعكاس بسيط وانما هو « انعكاس فعال » . ويظل

لهذا الانعكاس حيز من الامكان والحركة تبعاً لما توافر او بقي للفرد من حرية داخلية بعد ان وضعت لهذا العالم الحدود والضوابط والقواعد الاجتماعية الملزمة .

وعالم المرأة والجنس ، في كتاب الف ليلة وليلة ، عالم واسع رحيب يفيض بالحركة ، لان مجتلاه مجتمع كامل . وتلك مزية من مزايا هذا الكتاب الذي يتناول جميع الطبقات الاجتماعية وحتى النماذج الفردية ، من خلال الطبقة او الجماعة او الفئة الواحدة ، فيصورها مع ابراز ما في الطباع او الخصال من التعدد وما في المواقف من تمايز ، تحدو عليه توازع فردية متأثرة بتكوين نفسي او فكري او اختلاف في المصالح والمكانة ، فضلاً ، عن حقائق انسانية عامة يشترك فيها البشر جميعاً . ولهذا كله حفل هذا العالم القصصي بشتى الصور المتقاربة او المتفاوتة ، التي تصور النساء في مكانتهن الاجتماعية المتغيرة بين ملكة ذات سطوة ونفوذ وبين زوجة « معروف الاسكافي » التي كانت تضربه حتى رق جني لحاله فانقذه منها ، وهي زوجة التاجر المطيعة المخلصة ، ولكنها في مكان آخر الزوجة التي تستضيف عشاقها في غياب زوجها ، هي الانسية الراضية او الساخطة ، وهي الانسية الساحرة او الجنية بنت ملوك البر او البحر ، وهي الملازمة لبيتها او المشاركة في الاعمال والصنائع والمهام ، فهي ملكة او قائدة جيوش او فارسة ، وتلف معظم هاته النساء غلالة من الكيد والحيلة واحياناً الاحتيال . وعلاوة على ذلك نجد المرأة الحرة والجارية المغنية ، والراقصة ، وكلهن ، على العموم ، في مقام دون مقام الرجل ، ذوات في حالات قليلة وموضوعات في معظم الحالات .

واذا لاحظنا ان القاص وان الرواة جميعهم من الرجال وان جماهير المستمعين من الرجال ايضاً ، واذا اتفق وانصت اليهم النساء فانما يكون ذلك من وراء الحجب والنوافذ ، فالتصوير يعتمد ، اذن ، تمثل الرجل للمرأة ولا يقوم على تمثيلها لنفسها،

وهو متأثر برأي فيها وبإعارتها بعض صفات الرجل ، من ناحية أخرى . ولا ريب في أن القاص يتحرك من خلال عالمين متميزين : عالم الرجل وعالم المرأة ، وكأن كلا منهما مغلق دون الآخر ، ولكل منهما اهتماماته وتسلياته وشكل حريته وثقافته ، وكأن هناك نظاما يحكم كلا منهما .

والخليفة الاجتماعية هي الأسرة الأبوية التي رافقت التاريخ الحضاري للإنسان والتي تطبع بطابعها أشكال الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية أو تنعكس عنها . وقد أرسى هذا النظام الأبوي موضوع العلاقة بين الرجل والمرأة وفق مفاهيم معينة ومراكز اجتماعية وقانونية محددة . وما أن ساد هذا النظام حتى استبطن كل ما يعطي الرجل افضلية وتفوقا على المرأة . وقد اقتصر فيه دور المرأة ، في الحياة الاجتماعية ، على البيت والأعمال المنزلية ورعاية الأطفال ، مع بعض الخدمات الاجتماعية لدى الطبقات الفقيرة ، وتظل فيه المرأة ، على وجه العموم ، أداة التكاثر والتناسل والمتعة ، أي حاجة طبيعية أولا .

ويأخذ النظام الأبوي تمام معناه باعتباره يرفض النسب والقرابة إلا عن طريق الأب ، نتيجة رابطة الزواج ، وسلطة الأب قوية تبعا للنظام الاجتماعي والاقتصادي السائد على الصعيدين المادي والأيديولوجي . ولئن كانت سلطة الأب على عائلته هي دون سلطة رئيس القبيلة فتظل ، مع ذلك ، سلطة بالغة النفوذ تبعا للمناخ العام الذي تعيش فيه المرأة وتبعا للنظرة اليها . ومن هنا يأتي ارتباط الأم بأولادها بأكثر من الرباط العاطفي ، وهو ارتباط مصلحة أيضا . فالأولاد عنصر الاستقرار إلى حد ما وعنصر الأمان وعنصر ضمان المستقبل ، وبذلك يمكن اعتبار الأسرة الأبوية المحل البنيوي والأيديولوجي لإعادة إنتاج الأنظمة الاجتماعية القائمة على صعيد مواز لما في المجتمع نفسه من تفاوت .

وتبعا لما كان عليه المجتمع ، الذي نحن بصددده ، فإن القاص ،

في مجمل رؤيته وقصده ، لم يكن يحاول النأي عن ايدولوجيته كثيرا او تجاوزها بعيدا ، حتى انها تلازمه احيانا في غير مكان من الدنيا حيث تختلف النظم والمعتقدات عن نظم مجتمعه ومعتقداته . ولكن نوافذ عالمه تظل مشرعة لشتى النفحات او النسمات ، وقد يسرت له طلبته او قصده الباطن وسيلتان : الاولى محاولته ، تقريريا او بنهاية مقحمة او مصطنعة ، تأكيد التزامه بهذه الايدولوجية والثانية تصويره ما يجري خارج مجتمعه دون ان يكون مسئولا عن الالتزام بما يورده عنه . وهذا القدر من المرونة مكنه من ان يعرض نماذج اخرى غير النماذج المألوفة السائدة ، وفي ذلك ما فيه من تحريك العقل والتساؤل ، من خلال الظاهرة الانسانية ، التي جعلت الاسفار وتناقل الاخبار وتبادل الخبرات من سبل التقدم الانساني العام . والصورة الاولى للمرأة التي تطالعنا في الكتاب والتي كانت المدخل الى هذه الحكايات تتمثل في كراهية شهريار للنساء لما لسه من خيانة زوجته وزوجة اخيه لهما . ويلاحظ ان هذه البداية اصبحت بمثابة تقليد في معظم الحكايات ، فلطالما صورت المرأة على انها الاداة التي يتخذها الشيطان سبيلا لايقاع الرجل في الشر . وتلكم فكرة قديمة ومتوارثة ، وقد عبر عنها القاص في صورة حواء التي اخرجت آدم من الجنة وامراة العزيز التي سجن يوسف بسبب امتناعه عليها . وثمة بيتان في المقدمة يفصحان عن ذلك :

بحديث يوسف فاعتبر متحذرا من كيدهن
او ما ترى ابليس اخذ رج آدم من اجلهن

وهذه الفكرة التي تخالج القاص تبدو غالبية ولكنها ليست مطلقة ، وتبرز دائما كلما كانت المرأة في وضع يجعل لها شيئا من السلطة او التأثير ، فلا تلبث ان تسيء استخدامهما فيغدو من « واجب » القاص ان يعجل لها في العقاب ، اذ وقر فسي

نفسه ان شر المرأة ، وهو اصل ، لا يمكن التسامح في استشرائه ، على خلاف شر الرجل الذي يجوز فيه التسامح وعنه الاغضاء ، لا سيما اذا كان من اصحاب الشوكة او النفوذ . اما الصفات او النعوت التي يطلقها القاص على بعض النساء او يلصقها بهن فظاهرة التميز مما يصف به الرجال او يلصقه بهم ، فهناك « شواهي ذات الدواهي » وهي عجوز ذات حيلة وقسوة وانتقام ، وهناك « العجوز العاهرة المحتالة الماكرة واسمها سعدانة » وهناك الجارية باكون وهي من « انجس العجائز وعدم الخبث في مذهبها غير جائز » . وتتضمن الحكايات اشارات كثيرة الى غفلة النساء وسوء تدبيرهن وسخافة عقولهن والى ما تلعبه المرأة ، بعد دور الخب ، من دور الكيد ، وقد غدى كيد النساء وتفننهن فيه الكتاب بجزء لا بأس فيه من صورته .

واذا تجاوز القاص الصفات والنعوت هذه فهو يرجع فكرة عدم الثقة بالمرأة وبالتالي يردد فكرة هذا الشر الغامض المنسوب الى المرأة والمتخلى في اللاوعي الفردي والجمعي . وفي حكاية « قمر الزمان » يقول قمر الزمان لآبيه : « يا ابي ليس لي في الزواج ارب وليست نفسي تميل الى النساء لانني وجدت في مكرهن كتبا بالروايات وبكيدهن وردت الآيات » ثم يستشهد بقول الشاعر :

| | |
|----------------------------|--------------------------|
| ان النساء وان ادعين عفة | رمم قلبها النسر الحوّم |
| في الليل عندك سرها وحديثها | وغدا لغيرك ساقها والمعصم |
| كالخان تسكنه وتصبح راحلا | فيحل بعدك فيه من لا تعلم |

وفي الحكاية نفسها تصوير للمرأة التي تخون زوجها سعيًا وراء لذتها وكيف لاقت جزاء هذا الاستخفاف من والد حبيبها ، كما تصور الى جانبها ابنة التاجر التي تخضع لزوجها وتخلص له وليس في قاموس زواجهما كلمة طلاق او عصيان لامر الزوج ، وكأنما وضعت الصورتان للمقابلة بينهما في

حكاية واحدة .

وحتى المرأة التي تظهر من المواهب والكفاءات ما تضارع به الرجال تظل دونهم وتظل هذه المواهب والكفاءات رهنا باعجاب الرجل او مجالا لظهار تفوقه . ويصور لنا القاص امرأة تسمى فاتن « كان فرسان القوم تخشى سطوتها وابطال ذلك القطر تخاف هيبتها وحلفت الا تتزوج الا من يقهرها » .

ولكن الدستور الخلقي للكتاب يملئ على القاص ان يصور المرأة في شخصيتين ، فهي معروفة بوفائها الفذ احيانا وبفدرها الفظيع احيانا اخرى ، فضلا عن تعدد الصفات الاخرى التي ابرزتها الليالي وكانت مؤثرا له خطره لا في الحكم عليها فحسب بل في الحكم على الحياة وفي تصوير الخير والشر . ولعل اكبر دور قامت به المرأة في الليالي كان دور العاشقة ، وهي في تلاوين هذا الدور اشبه بالجارية سواء اكانت ملكة ام جارية مشتراة من السوق . ولا ريب في ان النساء ، بعامه ، كن في خلد القاص خاضعات لجو الجوّاري ومجالس الشراب والطرب والمتعة التي عرفها الحكام وسراة التجار ممارسة واستمتعا وعرفها صغارهم وفقراء الناس سماعا واشتياقا .

وقد خضع الكتاب ، في معرض تصوير للمرأة ، لمؤثر قوي نشأ عن المثل الذي عاينه القاص او تخيله . ولا ريب في ان القاص استمد جانبا من حياة مجتمعه القريبة او المائلة ، وبخاصة حياة الحكام والطبقة الوسطى ، كما استمد جانبا آخر من بيئات اخرى وقف عليها بعض الرحالة او التجار فضلا عن جانب الخيال الذي التمسه القاص كوسيلة فنية ، وهو بدوره ينقسم الى قسمين في الخضوع لمؤثرات الواقع او الابتعاد قليلا او كثيرا عنه . ويظل واضحا ان ما يلون به القاص تصوراتيه او تطلعاته مسحوب ايضا على عالم الآخرين الغريباء او المتخيلين . وبذلك يصون القاص ، لدى المستمعين اليه ، الصورة المستقرة في

نفوسهم والمتوافقة مع افكار عصرهم وتقاليدهم بلدهم واعرافها، الامر الذي جعل تصوير المرأة اقرب الى النماذج منه الى تصوير شخصيات بعينها .

لقد كانت تلك الاسرة الابوية تضم الجوّاري ، وفوق ذلك الجوّاري الجميلات . وبما ان للاب سلطة نافذة في هذه الاسرة ، فقد جعل من هاتيك الجوّاري ، علاوة على وسائل العمل ، زوجات له ، زوجات من الدرجة الثانية . ولم يكن ذلك ، بالطبع ، ميسرا لجميع الناس ولكنه كان في منال الموسرين ورجال الطبقة العليا . ولعل عالم الجوّاري كان العالم الرحيب الذي كان القاص يجول فيه وهو يعرض نماذج للمرأة يستطيع ان يصورها بشيء من الحرية على حقيقتها او على هواه ، لا سيما وان للمرأة التقليدية او المرأة الحرة ، في خطه وخطه المستمعين ، صورة واحدة في تحليها بالعفة والاخلاص للزوج ولزوم البيت ورعاية الاطفال اي كما وصفها القاص : « والتي ينبغي لها ان تكون مع زوجها ظاهرا وباطنا وتقنع منه بالقليل ان لم يقدر على الكثير » . وبجانب المتعة الجنسية بالجوّاري كانت هناك متعة نفسية وجمالية وفكرية وفنية ، اذ كانت بعض الجوّاري على جانب من المعرفة والظرف والادب والامام بالفنون من غناء ورقص ، وبحسبنا ايراد بعض ما ورد في القصص من وصف لهن او بالاحرى لبعضهن . توصف الجارية « نعم » في حكاية « نعم ونعمة » بما يلي : « لم يكن بالكوفة جارية احلى من نعم ولا احلى ولا اظرف منها ، وقد كبرت وقرأت القرآن والعلوم وعرفت انواع اللعب بالالات وبرعت في المغنى وآلات الملاهي حتى انها فاقت اهل عصرها » . كما ورد وصف للجارية « زمرد » في حكاية « علي شار مع زمرد الجارية » نجد فيه : « وقال له صاحبها لا تعجب من بهجتها التي تفضح شمس النهار ولا من حفظها الرقائق والاشعار فانها مع ذلك تقرأ القرآن العظيم بالسبع قراءات وتروي الحديث بصحيح

الروايات وتكتب بالسبعة اقلام ما لا يعرفه العالم العلام ، ويدها احسن من الذهب والفضة فانها تعمل الستور الحرير وتبيعهما في كل واحدة خمسين دينارا . الخ . وحكاية « تودد » الجارية ابلغ صورة او مثال على ذلك ، وهي حكاية لطيفة جميلة من الحكايات التي صبت في تيار الادب العالمي وصيغت في لغات شتى بصور مختلفة . وتتلخص الحكاية في ان تاجرا موسرا كثير المال والعقار رزق غلاما اسماه ابا الحسن ، وادبه ابوه واحسن تربيته . وكبر الغلام واصبح شابا من الطراز الكامل ، ثم ادركت الوالد منيته فحزن عليه الشاب حزنا شديدا ، وخاف عليه اصحابه فما زالوا به حتى تخفف من الحزن شيئا فشيئا وخرج معهم ينشد التسلية ومضى مع المتع والملاذات حتى آخر المدى واسرف في ماله حتى استنفده كله وبات فقيرا لا يجد قوت يومه . وكان قد بقي مما خلف ابوه جارية تسمى تودد وكانت « لا نظير لها في الحسن والجمال والبهاء والكمال والقدر والاعتدال وهي ذات فنون وآداب وفضائل تستطاب وقد فاقت اهل عصرها وصارت اشهر من علم في افئنانها . . »

وعندما اشتد الامر بسيدها طلبت ان يحملها الى هارون الرشيد وان يبيعهما منه بعشرة آلاف دينار ، فان رأى هذا الثمن كثيرا فليطلب اليه ان يختبرها وان يقول له انها لا نظير لها ولا تصلح الا لمثله . واستجاب ابو الحسن الى ما طلبته تودد وعرضها على هارون الرشيد بالثمن الذي حددته . واستكثر الخليفة الثمن وقرر اختبار هذه الجارية ورأى ان يكون امتحانها علنيا في كل علم وفن يختبرها فيه المختصون . واحدا بعد آخر . وكان نظام الامتحان ان ينهض كل عالم ويجلس امام تودد ويمضي في اختبارها بطرح الاسئلة عليها فاذا اجابت عليها كلها فقد نجحت في ذلك العلم ثم تمضي هي بدورها فتلقى عليه اسئلة متوالية فاذا عجز عن الاجابة عن واحد منها ثبت انها اعلم منه ولم يعد يستحق ان يعد في العلماء

فتنتزع عنه ثياب العلم ويمضني نخجلا أسفا . وقد وقع اختيار هارون الرشيد على ابراهيم بن سيار النظام (المفكر المعتزلي المعروف) ليكون رئيسا للامتحان . ومن الطريف ان الحكاية تمضي بهذه المناظرة الاختبار حتى تجعل النظام نفسه يفضب لهزيمة العلماء امام تودد فيقوم غاضبا لاخوانه ويصمم على هزيمتها ولكن تودد تنتصر عليه . وتشير الحكاية الى ان الخليفة اعجب بها وجعل ثمنها مائة الف دينار واحتجزها في قصره ، وبلغ من اعجابه بها وحرصه على اكرامها ان سألها ان تمنى عليه ما تشاء فاجابت على الفور : « تمنيت عليك ان تردني الى صاحبي الذي باعني » . فازداد الخليفة اعجابا بها وردها الى ابي الحسن بعد ان اعطاها خمسة آلاف دينار تقديرا لوفائها ثم استخدم ابا الحسن نديما له ورتب له الف دينار في الشهر .

ويرى بعض الباحثين في ايراد هذه القصة شيئا من التشفي الشعبي من جهابذة الفقهاء في العصور المتأخرة او انه سخر ساذج وخبيث من هذا الطراز من اهل العلم فكان القصص الشعبي اراد القول : « رويدكم يا سادة لا يركبكم الغرور بهذا العلم الذي حصلتموه ، فهذه جارية امكنها ان تفعل بكم الافاعيل » . ان ظاهرة الولع بالجواري تعود الى تاريخ قديم في حضارتنا والحضارات القديمة الاخرى ، ولعل من دواعيها ان المرأة الحرة ، بحكم الدور الذي انيط لها ، كانت دون فئة من الجواري ، من الوجهة الثقافية ، اللائي تعلمن واصبحن قادرات على مجالسة الرجال وامتاعهم بالطرب والفناء وقول الشعر . . ولعل تمام ذلك في معاشرة الغلمان التي عرفت تلك المجتمعات .

وليس بالغريب ان تكون صور الحب ومشاهدته وما يعتري العشاق والمحبين من الوجد واللوعة مصروفة السبل الى عالم الجواري ، وقلما نشاهد صور الحب الجميلة الا ومقترنة بهن ولا نشاهد الا اليسير منها في الاسرة التقليدية . وهناك الكثير من

الاشارات الى تبادل العشق والمودة بين الجارية ومالكها ووفاء كل منهما للآخر ، وكثيرا ما تفضي هذه العلاقة الى الزواج بعد عتق الجارية . ومن الملاحظ ان ابناء التجار اصحاب حظوة كبيرة لدى هاته الجواري وما ايسر عليهم الوقوع في حبهن او العكس .

ولئن كانت بغداد ، في خلد القاص ، تبدو وكأنها تزوده برؤى مجالس الطرب والشراب والجواري ، فلا ريب في ان القاهرة التي تلتها كمركز من مراكز الدولة والحضارة لم تكن تقل عنها ولربما فاقتها في مجال الموسيقى والطرب وبالتالي في مجال الرقصات والقيان واكثرهن ، ولا ريب ، كن من الجواري . فمنذ خلافة الظاهر بدانا نرى تشابها واضحا بين خلفاء العباسيين والفاطميين الذين اغرقهم الترف الى غير حد ، واصبحت قصور القاهرة كقصور بغداد حافلة بالقيان والجواري المغنيات . وقد كان الظاهر نفسه موسيقيا يمارس العزف بالآلات ويجمع من حوله القيان والراقصات ويبدل في سبيلهن نفقات وهمية . وقد حاكاه اثرياء القاهرة فملأوا قصورهم بكل مغن مبتكر ومغنية بارعة وعازف ماهر وكل راقصة ذات شأن . ولاول مرة في مصر ، او ربما في عصور التاريخ ، يسمع بفرض ضريبة كسب على الموسيقيين والموسيقيات في عام ٥٩٧ هـ (١٢٠٠ م) . حتى اذا تولى المستنصر كان امعن من سابقه انصرافا الى الملاهي وكانت له مغنية اسمها « نسب » استأثر بها واختصت بتقديره اياها . وقد غنت في بعض حفلاته فبلغ من تأثره بها ان اقطعها ارضا من اجود منتزهات القاهرة ، كما كان في مقدمة مطربه « ابن ميسرة » المغني . وكان وزيره « بدر الجمالي » مثله في تعلقه بالغناء والطرب فاستأثر بعدد من الجواري عرفت من بينهن « صافية » و « عيناء » اللتان اجادتا العزف والانشاد . ونالت الموسيقى قسما من عناية الايوبيين رغم انشغالهم بالحروب الصليبية ، وقد تربعت عرش هذا الفن المطربة « عجيبة » وكان لها من عناية « الكامل » ابن الملك « العادل » ما اكسبها الصيت البعيد والمكانة الفنية المرموقة ،

وكان لها من المكانة في قلبه ما كان لسلفها « حبابة » في قلب يزيد بن عبد الملك الاموي .

اما في دولتي الممالك البحرية والجراكسة ، فقد كان لسلطينهم وللاراء الاغنياء في عهدهم قصور فخمة تحف بها الحدائق الغناء وتتوسطها مجالس الطرب ، ولكل منها فرقته الموسيقية الخاصة والعدد الوافر من نجوم الغناء والموسيقى والرقص ، ويقوم الجميع بحفلات يومية صباحية ومساءية وتتكون كل فرقة من عدد لا يقل عن عشرة من هاته الجوارى المدربات ، مع قيام فرقة مختارة بعزف نوبات الموسيقى صباحا ومساء في القلعة .



تلخص لنا فنون الادب الشعبي ، بعامة ، موقف الرجل من المرأة في داخل بيئة اجتماعية محددة يطبعها امتياز الرجل وانخفاض المرأة من خلال علاقات مقننة رسختها العادات والاعراف . لهذا كانت العلاقة القائمة بين الطرفين غير متكافئة ، يؤود وضع كل منهما الآخر . لهذا لا يسوغ لنا ان نتصور شيئا مألوفا ومعترفا به يقر حرية انتخاب القرين لقرينه . واني لهذه الحرية ان توجد وواقع الحال على ما هو عليه من تبعية طرف للطرف الاخر ؟ وما في ذلك من كبت العواطف الخالصة وخنق الصبوات المخلصة . ويبدو تطور العلاقات الجنسية منذ راد الحياة البشرية حتى عصور الحضارة . تطور سد الحاجة الجنسية من الحرية المطلقة الى الكبت النسبي .

ولكن الليالي ، وان تكن قصصا شعبية تشارك امثالها في معالجتها لموضوع المرأة والنظرة اليها ، فان فيها ما تختص به ، على سبيل التفرد ، بالقياس الى المعيار العام ، لانها تصور واقعا متحركا ناميا وترصده من خلال ما يظهر فيه وان يكن لا يزال في

بدايته . لقد استعرضنا آنفا شيئا من بروز الفردية في معرض الحديث عن التجار راكبي البحار ، وتطالعنا هذه الفردية في عالم المرأة ممثلة بالجواري النابهات ، ولعل فردية الجارية نابعة أولا من وضعها الخاص ومنه أنها غير مطالبة بما تطالب به المرأة الحرة او الزوجة الشرعية، ولعل في ذلك صورة هروب الرجل من الواقع التقليدي الذي وجدت فيه او اوجدت فيه المرأة الحرة . وايا كان الامر فهذه الفردية تطالع المرء في اكثر من حكاية ، ويكفي ان نسترجع ما اوجزنه من حكاية تودد الجارية . ولكن هذه الحكاية ليست الوحيدة في مجالها وحيزها . ففي حكاية « علي بكار وشمس النهار » صورة اجلى واوضح ، فعلي بن بكار هو ابن لاحد التجار الاثرياء ، ولديه ما يمكنه من اشباع ملذاته ورغباته ، وشمس النهار جارية أثيرة الى قلب هارون الرشيد ، ولكنهما تحابا انطلاقا من حاجة الانسان الى لقاء الاخر كذات لا كموضوع . وتصورهما الحكاية يتحملان المخاطر حتى يحظيا بلقاء، وعندما يعز اللقاء تصف لنا الحكاية موتهما في يوم واحد . انها قصة « روميو وجولييت » سابقة في شوط الزمن ولكن القاص الشعبي كان دون عبقرية شكسبير .

وفي مجتمع تقف تقاليده في وجه الفرد وتمنع انطلاقاته وصبواته بعائق او باخر ، يصبح موت مثل هذين العاشقين اكثر من موت فردي ، فكأن موتهما في يوم واحد صنيعة احتجاج على ما تغله هذه الهيمنة الاجتماعية ، المادية والمعنوية ، فتمنع الشخصية من التفتح وتحقيق الذات واعتناق الحرية وممارسة حق الاختيار بما تحله مكانها من سكونية العلاقات المحددة سلفا والتي تكفل اخرون برسمها . وفي هذه الحكاية يظهر امامنا فردان يعارضان بسلوكهما مفهوما اجتماعيا مستقرا ويعدلان بلقائهما او محاولة لقائهما من معادلة قائمة تجعل المرأة اقرب الى الموضوع منها الى الذات ، والعكس صحيح الى حد بعيد . وككل المحاولات التي تأتي قبل اوانها ، يقطع الموت حبل سياق الامور ، على

الصعيد الفردي ، لان الحياة تكون غير مستعدة او مهيئة لتقبل الجديد فتبدو المحاولة وكأنها معاندة للمصير .

ولكن هذه المحاولات كانت من المسائل التي تطرحها الحياة، ولولا ان القاص كان يستشعر اثرها الدرامي في نفوس المستمعين لبدت نزوة فردية لا تعار اهتماما او التفاتا . لقد بدأت هذه المسألة تطرح نفسها ، من خلال المرحلة التاريخية ومن خلال حياة جماعة من الناس وفئة من اهل الادب والفن ، وهي مسألة عواطف الفرد ونوازعه ، وما يقابلها في العرف والايديولوجية ، المعبر عنه في الموروث النفسي والسلوك اليومي . ومن طبائع الامور ان تتم الغلبة في هذا الصراع الواعي او اللاواعي ، عن طريق التضحية بالعواطف الفردية امام الالتزامات الايديولوجية او الرسمية . ولم يكن بالوسع ان تظفر العواطف الطبيعية في مجتمع تقوم دعائمه على الانضباط الاجتماعي ، لانه لم يكن مقدرا لعواطف الفرد حق الغلبة ما لم تضع النظام الاجتماعي بكامله موضع النقد والتشكيك . ولا يمكن للفردية الحقيقية ان تأخذ مكانها جهارا وممارسة كاملة في مثل هذا المجتمع ، لان هناك نمطية القواعد والاحكام السائدة وهناك نمطية الجمهور الذي يمثل ، على صعيد الحياة الشعبية، الانصياع للاوامر والنواهي المستقرة ، واقصى ما يمكن ان تتقبله او تحتمل معاشته ، لا بد ان يحمل صورة ذات وجهين يناقض فيها التطلع ما استقر في النفوس .

والآثار الادبية والفنية البارزة تحمل ، كما يقول برك ، نقطة هروب ، ويحاول القاص ان يرسم هذه النقطة من خلال هذه الجارية مبرزا التناقض بين الفرد او الذات وبين الجماعة او التقنين . وهو في هذه الحكاية لا يمعن في التصوير لتبدو الظاهرة التي يرصدها وكأنها خروج على المؤلف ، فقد كفاه ذلك وضع الجارية نفسه . ولكنه في حكايات اخرى يتظاهر بأنه يروي بعض الوقائع او الحقائق دون ان يستحسنها وحيانا يوحى باستنكارها ، وقد يجند مخرجا فيما يولي وجهه اليه من

ماض او مجتمع آخر ، او بما ينسبه الى الحواس والغريزة التي تدفع الى بعض التصرفات المجانية للمألوف ، فكانه يروم اعفائه من التصريح بالمشكلة الاجتماعية بعد ان يكون اشبع ما يرويه استعراضا وتفصيلا . ولكنه في سعيه هذا يبدو لنا اليوم وكأنه عصفور يتخبط في شرك .

وكل من قرأ الليالي في طبعتها الشعبية لا بد ان يلاحظ عبارات واوصاف يعرض ، عادة ، عن ذكرها في الادب الفصيح او الرسمي . وقد حاولت جهات عديدة ان تنشر هذا الاثر بعد تهذيبه او « تنقيته » ، وفي ذلك ما فيه من تشويه واضاعة لبعض الدلالات التي تهم كل باحث . وان ما جنح اليه التعبير او التصوير في الليالي كان له مثبه في الادب الشعبي المعاصر له ففي اوربا العصر الوسيط . واذا علمنا موقف الراي العام الاوربي ، في ذلك الحين ، من « مرشديه » الدينين وتذكرنا شفف اهل تلك العصور بالقصص الفاحش البذيء الذي يرتبط اشد الارتباط بفكرة التخرجات ، اتضحت لنا اوجه التماثل ، فالعصر واحد ، وفي ضوء ذلك يمكننا ان نعل الظاهر في تحريج القاص على اتيان بعض « المحظورات » واسترساله في بعض الاوصاف والعبارات الجنسية الصريحة ، ولعل علم النفس اليوم يمدنا بشيء من التفسير لهذه الظاهرة .

وانطلاقا مما قدمته الدراسات المعاصرة لا يعود يخدعنا استنكار القاص او جمهوره المستمع او القارئ لقصة الزوجية الخائنة او حكمه على بائعات الهوى واللذة او النساء الشبهقات ، فالسرور الشديد بل اللذة المرافقة لسماع ذلك القيص والذي يمتزج بالاستنكار يفصح عن تناقض بين الانا العليا (ايديولوجية المجتمع الرسمية التي تستنكر الخيانة الزوجية والبغاء . . الخ) من جهة والرغبة اللاشعورية (الدافع اللاواعي لسدى الافراد) في ارضاء الحاجة الجنسية المكبوثة بأي شكل سواء تلبس ذلك الخيانة الزوجية او اللذة الحرة او أي شيء آخر . ونحسن

نشاهد اليوم ان جميع الناس يستهجنون الصور الجنسية ولكن الكثيرين منهم يتلذذون برؤيتها ، والمتعبون جنسيا هم الذين لا تربطهم رابطة بتلك الصور . ان التخیل هنا يلتمس استرضاء الحاجة مجردة ، اي بغض النظر عن المشاكل الاجتماعية او الخلقية المحيطة بهذه المحظورات .

ولئن استجاز القاص لنفسه ، في دنيا الجواني ، ان يجافي القيم قليلا دون ان يخرج صراحة على التقيد بالقواعد الاخلاقية السائدة ، فهو في اماكن اخرى يتخرج ، شأن كل ادب شعبي ، حين يتعرض لدائرة المحرمات الصارخة فيحاول ان يظهر متعاطيها وكأنهم خارجون على المألوف او على ضمير المجتمع وحتى على المجتمع كله . ونلاحظ ذلك في موقفه من الشذوذ الجنسي ، وهو قليل الاثر في الكتاب على اية حال ، فالقاص يستنكره ، واذا اراد ان يتحدث عن متعاطيه فكثيرا ما يحاول ان يخرجهم من المجتمع متحاشيا التوسع في الموضوع الذي يرويه ويستشهد بما يناسبه من ابيات وكأنه يتلذذ بها . ففي حكاية « علاء الدين ابي الشامات » اشارة الى التاجر المجوسي محمود البلخي المسلم في الظاهر والمجوسي في الباطن الذي كان « يبغي الفساد ويهوى الاولاد » . وفي حكاية « قمر الزمان مع معشوقته » يشير القاص الى جمال قمر الزمان واجتماع الناس الى دكان ابيه عندما اتى به ابوه الى دكانه وكيف « هام به الرجال والنساء » وكيف تعلق به احد الدراويش ، ثم يورد القاص ابياتا يعرض فيها بهذا الدرويش وهي تنطبق على عاشقي الغلمان ، بيد ان القاص لا يلبث ان ينزهه فيما بعد « عن الفحشاء والمنكر » ! يضاف الى ذلك استنكار القاص مظاهر شاذة اخرى ، ترد لاما ، وكان القاص لا يعيرها اهتماما او يابيه لها .

ولكن ، في غير ذلك ، يواجه الكثير من المحظورات الاجتماعية بشيء من المرونة وليس له ازاءها استنكار ظاهر رغم ما فيها

من الخروج على المؤلف . فظاهرة الحب التي تشبه حب الفرسان في القرون الوسطى شائعة في الكتاب وان غلفت باقنعة تجعلها مبررة او مستساغة ، رغم ان حب الفروسية او الفرسان لا يعدو كونه شكلا من الحب الخارج على مفهوم الزواج التقليدي . وثمة مواقف اخرى تتسم باللين المبطن وحيانا بالفكاهة ازاء بعض المحظورات ، ففي حكاية « الحشاش مع حريم بعض الاكابر » يصور القاص امرأة ضبطت زوجها يواقع جارية من جوارى المطبخ قالت على نفسها ان تنتقم منه وتجامع اوسخ الناس ووفت بما عقدت عليه العزم ، ولم تجد حرجا من المباحة والتحدي بقولها : « واذا عاد عدنا الى ما كنا عليه » وهناك في حكاية « كان ما كان » اشارة الى ان الملك ساسان اتصل بعلمه خبر اجتماع « كان ما كان » بابنته فجرد حسامه وهم بقتلها لولا ان ثنته زوجته وحذرتة من ان اشاعة الخبر بين الناس يجعله ، معيرة عند الملوك . وفي احدي الحكايات يشار الى ان احد الاء ارسل ابنته الى ابن عم لها في مصر فجاءته وقد تعلمت العهر من اولاد مصر . كما يرد في حكاية « من نوادر هارون الرشيد مع الشاب العماني » وصف لبیت من بيوت اللذة في بغداد يديره شخص يدعى طاهر الغلاء وهو « صاحب الفتیان » وكل من دخل عنده يأكل ويشرب وينظر الى الملاح ولديه جوار منهن من ليلتها عشرة دنائير ومن ليلتها اكثر وكم يرد في الحكايات من ذكر لنساء يستضفن عشاقهن في غياب ازواجهن وان يكن القاص يدرج ذلك فيما يسميه كيد النساء .

ومهما يكن من امر فالاخلاقية العامة ، بمفهومها التقليدي ، تبدو في انخفاض ملموس ، فعلى انقاض العلاقات الاقتصادية للماضي يتناسب انهيار في المفاهيم الاخلاقية لذلك الماضي .

ولا تقف نظرة القاص الى المرأة ضمن حيز معين بل تتعداها الى وجوه الحياة كافة ، وانطلاقا مما وقر في نفسه او نفوس مستمعيه ازاء المرأة فهو دائم الحذر منها ويخالط حذره

عدم الركون اليها . وينصح في حكاية « وردخان بن الملك جليعاد » للملك ان يقل الخلوة بالنساء لان في ذلك مضرة لعقله وبدنه ولانهن لا يأمرن بخير ولا يرشدن اليه ، ولا ينبغي للملك ان يقبل منهن قولا ولا عملا . ويعمم هذا الرأي على جميع النساء وجميع المستويات فيقول : « ليس ينبغي للرجل ان يسمع من امرأة كلاما ولا يطيعها في امر ولا يقبل لها رأيا في مشورة » . ولئن كان القاص ، بصورة عامة ، ملتزما موقفا معينا من المرأة يتقاضاه ان يظل ضمن المؤلف في مجتمع اختلت فيه الروابط العائلية نتيجة انتشار الرقيق المتمثل في الجواري ، فقد كانت له ندحة فيما يورده عن النساء في ممالك ومجتمعات اخرى وعن ادوار يمكن ان يقمن بها في الحياة العامة . ويورد في احدي الحكايات ذكر بلد تقوم فيه النساء بالملك ويتألف الجيش منهن في حين يقوم الرجال في ذلك البلد بالحراثة والزراعة والحصاد ، ويشغلون بعمارة الارض وعمارة البلاد ومصالح الناس من سائر الصناعات ، واما النساء فممن الحكام وارباب المناصب والعساكر . كما يقدم نماذج عن الامراة العالمة والشاعرة والفنانة وان كن ، في الغالب ، من الجواري . والمرأة المقاتلة اجنبية دائما ، وقد يكون جمالها من اسلحتها في الحرب التي تكسب بها المعركة ، وان يكن للنساء المحاربات اصول في الحياة العربية . وهناك المرأة الداهية التي تستعمل دهائها لأغراض سياسية مثل « شواهي » وهو دور ينقلب عليها في النهاية .

ورغم هذ السمة الغالبة التي خلعتها القاص على عالم المرأة فهو لا يقطع برأي نهائي في جميع النساء ، ولديه دائما نقطة ترجح او تردد . ففي حكاية « قمر الزمان مع معشوقته » يشير الى امرأة مات زوجها فعرض عليها ملك البصرة الزواج بها قابت عليه ذلك لانها لا تروم زواجا بعد بعلاها فيقدر فيها الملك هذا الموقف ويجهزها لتذهب الى اهله . ويلاحظ في هذا

الصدد ان القاص يستخلص ، على خلاف عادته ، عبرة يراجع فيها كل ما ابداه في المرأة من رأي فيقول : « ومن ظن ان النساء كلهن سواء فان داء جنونه ليس له دواء » .

وتجدر الاشارة الى ان القاص ادخل عالم الخوارق والوساطات الى دنيا المرأة ، اي في حدود علاقتها بالرجل ، وكذلك عالم الجن ويجري بين عالمي الانس والجن علاقات وزيجات . وكثيرا ما تقوم الجن بدور الوساطة بين حبيبين تباعدت اقطارهما كما جمعت بين قمر الزمان وابنة ملك الصين ، حتى ان الملوك انفسهم يحتاجون في سبيل الوصول الى المرأة التي يحبونها الى وساطة من هذه الوساطات الخارقة . ومن الملاحظ ان السحر قلما يستعمل في سبيل وصول العاشق الى حبيبته ، والظاهر ان القاص اعتقد ان الشقاء في الحب هو غاية الشقاء في الحياة ولم يستخدم السحر الا للانتقام والا وسيلة من احابيل الشريرات من العجائز . واما قصص العلاقات بين الانس والجن وبين انسان البر والبحر فكثيرة ومنتشرة في ثنايا الكتاب . ويسند السى الانسان ، في هذه الحالة ، انه امتاز بشيء من الاشياء ، ولكن ذلك لا يدوم الا بشروط وقد لا يدوم الا لفترة محدودة . ففي حكاية « حاسب كريم » نجد ان احد ابطالها « جانشاه » احب جنية واحبته وكان لها لباس من الريش اذا لبسته تطير بسرعة البرق ، ويصف القاص كيف انها حملته الى بلاده في ايام في حين ان قطع هذه المسافة بالنسبة الى الانسان يستلزم ثلاثين شهرا . . ولما اوصلته الى اهله اخذ ثوبها واخفاه في اساس القصر حتى لا تتمكن من استرجاعه ولكنها تعمل الحيلة وتتمكن من استرجاع ثوبها . . ولا ريب في ان مثل هذه الحكايات انما اجراها القاص لا اعتمادا على ظن غيبي قديم فحسب وانما هي اقرب الى احلام اليقظة السعيدة المعروفة الاسباب والدواعي النفسية . ويمكننا ان نضيف الى ذلك زواج البشر ببنت البحر ، وتعرض احدى الحكايات مثل هذا الزواج وكيف ان بنت البحر

هذه قالت لزوجها عندما حضرتها الولادة : « لا بد من حضور اهلي لاجل ان يباشروني لان نساء البر لا يعرفن ولادة بنات البحر وبنات البحر لا يعرفن طريقة ولادة بنات البر » . وبعد ان تمت الولادة جاء خال الوليد ونزل به البحر ثم خرج به سالما .

♦ ♦ ♦

وسبق والمحنا في مستهل هذه الدراسة الى ان نظرة الممالك الى نسائهم كانت نظرة تحمل شيئا من الجديد ، وان عامة الناس كانوا يجارونهم بمقدار ، ولكن القاص ، رغم اعتماده قدرا من التحرر من اسار التقليد فهو لم يجاوزه الا قليلا وفي حالات خاصة ، فلماذا ؟ من المعروف ان غلبة التقليد والاعراف تظل تنوء على الفئات او الجماعات التي لا تملك الا اليسير من امكانيات التبديل وحرية الحركة ، وفي عداد هذه الفئات يمكننا ان ندرج الطبقة الوسطى التي كانت على غرار عامة الناس متمسكة بشيء من ظاهر التقليد . ولعل السؤال الذي يفرض نفسه : ما هي الاسباب التي جعلتها تراوح بالنسبة الى هذا الموضوع مع ما كانت تحمله من تطلعات ، وبذلك ظلت دون طبقة الاقطاع الارستقراطية . لعل الاجابة عن هذا السؤال تكمن في مسألة بقاء الاعراف ، لماذا تبقى هذه الاعراف بعد زوال اسبابها ؟ ويمكن ان يستند الجواب الى عاملين : اولهما ان نفرا من اصحاب الامتياز له مصلحة في بقائها وثانيهما ان اصحاب المصلحة الجديدة ، في شكل جديد من العلاقات ، لا يجدون مصرة في الإبقاء عليها لما لها من قوة وهيمنة بحكم الاستمرارية التاريخية ، ولأنهم يتلاقون في النظرة الى المرأة مع من سبقهم تبعا لاستمرارية النظام الأبوي نفسه . وكل مسألة تتطلب دراسة على حدة ، في ضوء الواقع موضع البحث والحالة الروحية والاجتماعية - النفسية لمجتمع ما في فترة معينة ، لان هذه الحالة تمثل اجتماع

افكار تنشأ عن شكل معين من العلاقات بين الناس . وان استقرار بعض الاعراف وتبدل بعضها الآخر ، تحت وطأة التبدل او التغيير الذي ينتاب بعض التراكيب او المكونات الاجتماعية هو الذي يعطي التفسير لمثل هذه الظاهرات .

ان تصور العلاقات الجنسية ، وبالتالي الموقف من المرأة ، يتعين من خلال النظام الابوي الذي يترك اثره في المزاج وفي العلاقات التي تنشأ عنه ، والتي تتجسد في المركز الاجتماعي والقانوني . وقد اصبح الحكم على هذه الناحية من الحياة لا يستند الى الكائن وانما الى العلاقة ، وبالتالي اصبح جزءا من الايديولوجية الشعبية ، حتى ولو كانت الاكثرية العظمى من الرجال لا تقل بؤسا وضياعا جوهر عن النساء ، لان الاضطهاد يحدد نفسية المضطهد . وبدهي ان هذه الكثرة الكاثرة من الرجال قد تلونت بقيم وافكار مضطهديها . لقد اقترنت الاسرة الابوية بالملكية والسلطة ، والاسرة هي المؤسسة الهامة في النظام الابوي وهي في الوقت نفسه مرآة واداة اتصال بالمجتمع كله . انها وحدة ابوية داخل كل ما هو ابوي في المجتمع ، والاسرة اذ تلعب دور الوسيط بين الفرد والبنیان الاجتماعي تؤمن الرقابة والتوافق حيث السلطة السياسية وحدها لا تكفي . وتتمدد درجة سلطة الاب - الرجل تبعا للنظام الاجتماعي والاقتصادي على الصعيدين المادي والايديولوجي .

ولا ريب في ان الممالك لا يخرجون في حياتهم العائلية عن الاسرة الابوية ولكن في حياتهم ما يعطيهم بعض الخصوصية ، فقد حملوا من مجتمعات لم تستقر فيها ، بعد ، الاسرة الابوية بكل ما لها من سلطة ووطأة وحملوا معهم رؤى تلك المجتمعات . وقد خرجوا او اخرجوا ، وهم احداث ، من اسرهم وحملوا الى مواطن بعيدة عن مواطنهم ليشكلوا جزءا من وحدات لا تلعب فيها الاسرة الا دورا ثانويا ، وعدتهم فردية يواجهون بها مصائرهم الصعبة . ولعل في ذلك تفسيراً لمفهومهم عن السلطة الذي اشرنا الى انه

لا يقوم على المبدأ الوراثي ، فضلا عن كونهم ممثلين لشكل من الفروسية المنظمة التي تحمل ، في القليل ، شكلا من أشكال الاخفاء لدور المرأة المتدني بالنسبة الى الرجل ، لان هؤلاء الفرسان ، شأن امثالهم في أوروبا ، انما يحاورون المرأة من خلال ذات الفارس التي تتمتع بالشجاعة والفردية ، الامر الذي ميز مفهوما معيننا من الحب الخارج على اطار العلاقات الزوجية .

اما الطبقة الوسطى او طبقة التجار ، في ذلك الحين ، فهي الصق بالمفهوم الابوي المتمثل في سلطة المالك ، وهي دون الارستقراطية الاقطاعية في النفوذ والسلطة ، اللذين يمكنان من تجاوز بعض المفاهيم التقليدية ، دون التعرض للنقد او التجريح . لهذا كانت هذه الطبقة الوسطى او طبقة التجار لا تجد في النظام الابوي ما يناقض مصالحها ، فهو يبقيا ضمن الاطار العام الذي يتمثل في المجتمع كايديولوجية وفي موطن نشاطها ، السوق التجاري ، بوجه خاص ، الذي هو اقرب الى ما كان يسمى « بيت الرجال » . وبالإضافة الى ذلك فالتاجر يتعامل بالمال وهو يعرف قدره ويراه سبيلا الى سلطة المرء ومكانته في المجتمع ، فنظرته الى المرأة نظرة من ينفق عليها مالا ، جمعه ببراعته او جهده او حظه ، دون مقابل ظاهر ، مقابل سلعي . واذا كان التاجر او القاص الذي يستلهم رؤيته ، يهمله او يرضيه ان يروى عنه ما يؤمنه لزوجته من رفاه وما يقدم لها من لباس وحلي ، فلا ريب في ان شقاها ما من ذلك راجع الى رغبته في اظهار غناه والتباهي به .

ان ايديولوجية فترة ما تحافظ ، بقدر كبير ، على الروابط الايجابية والسلبية لايديولوجية الفترة السابقة ، ولا يمكن فهم حالة الفكر والسلوك الاجتماعي في مرحلة ما الا بالرجوع الى الفترة السابقة . وما من طبقة تجتذبها افكار تجافي تطلعاتها ، ولا بد لها ان توفق ، بقدر من التوفيق ، وبوعي غامض او واضح مباشر ، بين « مثلها الاعلى » وبين حاجاتها الاقتصادية

والاجتماعية . ان موقف طبقة ما من المأثور قبلها والجديد الذي
تود ارساء قواعده رهن بالصورة التي تتخيلها لنفسها او لمثلها
الاعلى . وقد اوضحنا ان الطبقة الوسطى هذه لم يكن لديها،
ضمن الحيز الذي تمثله ، في ذلك الحين ، ما يمكنها من صوغ
ايدولوجية متميزة ، وبحسبها ان تعتمد الايدولوجية القائمة
وان تحاول الميل بها الى هذا الجانب او ذاك من جوانب احتياجاتها
وتطلعاتها .

الفصل السابع

تطهير وامتناع

من مهام الادب ، في بعض اشكاله ، محاولة الغاء الصراع بين الفكر والشعور وتشجيع بعض ظواهر الحياة التي عفى عليها الزمن وداعا ضاحكا او ساخرا . ولا يخرج ما ورد في بعض الليالي على هذا السياق الفني . واذا سعينا لالتماسه في مظانه ، فنحن واجدوه فيما يسمى « قصص اللصوص الظرفاء والاعيب العيارين الشطار » . ومهمة مثل هذا القصص ، من خلال واقع تاريخي معين ، ان يوجز ويلفي فترة غلبت همومها على الشعور فعلقت بذهن او ذاكرة جيل او أجيال لتتناقلها اجيال بعدها فتصبح عبئا نفسيا لا بد من اطراحه من خلال ما يسمى عملية « التطهير » . يتأتى للناس ذلك في كل حين ، اذ لا بد من فسحة زمنية بين المؤثر الانفعالي وزوال دواعيه ومن ثم انزاله على حكم العقل والحس السليم . وفي اثناء ذلك تأتي الطرفة الادبية ، عن طريق الحقيقة الجمالية وتأثيرها النفسي المباشر لتؤكد حكم العقل والمنطق .

ويذهب بعض الباحثين في مجال الحديث عن قصص الشطار والعيارين واشباه اللصوص الى انه قصص مصري صورت من خلاله بيئة هؤلاء الشطار الذين يلعبون دورا هاما في ثلاث حكايات من الليالي ويرون ان الحكام كانوا يسكتون على مثل هذا القصص او على تصوير هؤلاء الشطار الذين لم يزن القاص اعمالهم بميزان الاخلاق تماما او نظام الدولة ، في جزئياته ، وانما وضع صورتهم في ميزان الالعب البهلوانية التي تسلي وتلد . ويرون في هؤلاء الشطار النماذج اللبقة القادرة على المخاطلة الباهرة في الحركة والصفة ، اذ تجدهم يذهبون الى بغداد او بلاد الفرنجة ويجوسون القاهرة ويلغون ما يريسون لا بالعنف والقسر ولكن بالدهاء والذكاء ، ولهم خفة في الروح وسرعة في البديهة ، ويرون فيهم نماذج للمصريين الاصليين . ويرى هؤلاء الباحثون ان العرب مدينون للمصريين بحكايات اللصوص المكرة وبالحيل واعمال السحر كما يدينون لهم بتجارب الطيران التي تظهر في المنام .

« اما « كراب » فينحو منحى آخر ، فهو يتناول الظاهرة في تكوينها الاجتماعي والنفسي ، فيرى ان مثل هذه الحكايات تعود الى القرون المتأخرة او لتلك الفترة التي يسميها . شبنجلر حضارة السحر حيث كانت الدولة الكبيرة تسير نحو الانحلال . كما يرى ، من غير المحتم ، ان تصور حكايات اللصوص الواقع الدقيق ، ذلك ان عنصر المفامرة مقصود لذاته . ويضيف قوله : علينا ان نفصل في مسألة اخرى : هل اخترعت هذه القصص في مصر اول ما انتحلت ام بعثت فيها بعد ان كانت قد انحدرت اليها من واقع اخر .

ولا ريب في ان تحليل القصص الشعبي ظاهرة معقدة، ويمكن دائما توجيه الضوء الكاشف الى جانب منه او ناحية بعينها ليمد رواقه على سائر الجوانب الاخرى ، مما يعطي الباحث الاحساس بالراحة لانه عثر على ما تصوره التفسير الوحيد الصحيح . ولعلنا لا نطمح في اكثر من تقديم تفسير ، بجانب سواه من التفاسير،

وبحسبنا الاعتماد في ذلك على بعض الحقائق الاساسية ، انطلاقا من المسيرة التاريخية للمجتمع العربي ، يومذاك ، وما وقر في النفوس من ذلك التاريخ فتناقلته الحافظة الشعبية بما تملكه من قدرة على التوسعة والتحوير ، وكذلك واقع مصر في الزمن الذي استكملت فيه الليالي شكلها الاخير . وكل فصل لهذه المكونات عن بعضها قد يفضي الى تقديرات احادية النظرة يصادر فيها على النتيجة دون تحقيق او تدقيق كاملين . وقصارانا اولا الالتفات الى ذلك الماضي ، وسنجد فيه ، ولو تناولناه اقتضابا ، الشيء الكثير .

تتفق كتب الاخبار والتاريخ ، التي تناولت القرن الرابع الهجري وما بعده ، في التنويه باستفحال ظاهرة اللصوص والعيارين والسطار الذين كانوا يقطعون الطريق على الناس ويفرضون اتاوات معينة على البيوت ، ومن لم يدفعها هوجم واخذ ماله . كما ظهرت في تلك الفترة جماعات كانت تحمل اسم «الفتوة» والتي اختلف اتباعها في دوافعهم ، كما سنعرض فيما بعد ، وانتهت في شقها المتدني الى ما يشبه العيارين وقطاع الطرق . ومن حصيلة ذلك كله اكتسب القصاص الذي المعنا اليه دلالة الكبيرة في تجاوبه مع ظواهر سبق ان وجدت ثم زالت او جنحت الى الزوال ولم يبق منها الا ما علق بالذاكرة الشعبية .

وعندما نرجع الى القرن الرابع الهجري هذا نستشف ملمحا هاما لما اصاب الحياة من تبدل وتطور . فقد كانت المدن تفص بالناس وبخاصة الارقاء الذين كانوا يتخلصون من الرق لاسباب عديدة . وبزوال الروابط الاجتماعية القديمة ، اصبح هؤلاء العتقاء بجانب فقراء الموالي طبقة مهانة هائمة على وجهها لا تملك شيئا . ويمكننا ان ندرج في هذا السياق الانتفاضات الفلاحية التي قامت في مصر نتيجة زيادة الضرائب ، وكان اخرها ايام المأمون . وبعد ان هزمت السلطة اصحاب تلك الانتفاضات ترك اكثرهم اراضيهم او باعها بثمن بخس من اصحاب المال والسلطة ، ومن لم يلتحق منهم

بالمشردين وقطاع الطرق اصبح يعمل في اراضي غيره بالاجرة .
وكانت المجاعات تفتك بالعدد الكبير من هؤلاء الفقراء
المعدمين الهائمين على وجوههم ، ولعل ابن خلدون ، في مقدمته
اوجز وصف تلك الحالة بقوله : بسبب الاحتكار وقبض الناس
ايديهم عن الفلح ، وفي الاكثر بسبب ما يقع من العدوان في الاحوال
والجبايات او الفتن الواقعة في انتقاض الرعايا وكثرة الخوارج
لهرم الدولة .

ومن يتتبع انتفاضات العامة في بغداد بسبب غلاء الاسعار
والضيق الذي لحق الناس (ايام المقتدر والراضي والمتقي) يجد ،
من خلال ما ورد في كتب الاخبار ، ان الناس اكلت الحشيش وكثر
الموت حتى كان يدفن في قبر واحد جماعة من غير غسل ولا صلاة ،
وكيف مرت فترات افراط فيها الغلاء حتى عدم الناس الخبز البتة
واكلوا الموتى والجيف . « وكانت الدابة اذا راثت اجتمع الناس
على الروث جماعة ففتشوه ولقطوا ما يجدون فيه من شعير
فأكلوه » الى اخر ما هناك من امثال هذه الصور المحزنة . وبحسبنا
ما اورده بديع الزمان الهمذاني في رسالة وجهها الى احد ذوي
الشأن ومنها قوله : « فيهم فشت الامراض الحادة فخبطت عشواء
وأفنت رجالا ثم جد الغلاء وفقد الطعام ووقع الموت العام ، فمن
الناس من لم يطعم اسبوعا حتى هلك جوعا ومنهم من تبلغ بالميتة
الى يومنا هذا ، وهو ينتظر نحيبه ليلحق بصحبه ، ومنهم من لم
يجد القوت على كفه حتى يموت الباكون ، احياء كأنهم اموات ،
ترعد فرائصهم من هذه البوائق . وان هول السلطان اعظم واطم
وامر المطالبات اكبر واهم ... » .

وكان من سوء حالة هذه الجماعات الكبيرة المعذمة ان فشت
في الناس امور متناقضة وتبدت في حياتهم جميع المظاهر التي
تنتج عادة عن الفقر والحرمان والكوارث وفقدان الامل . وقد اشار
احمد امين في كتابه « ظهر الاسلام » الى ذلك وتابعه الكثيرون فيما
اورده والذي يمكن ايجازه بما يلي :

١ - انتشار الزهد ، فان كثيرا من الناس لما عز عليهم ان ينالوا ما يطلبون قللوا مطالبهم فتزهدوا وتقصفوا وعلموا انفسهم القناعة والكبت ، فكثر الزهد من هذا الباب جريا على قولهم « اذا لم يكن ما تريد فارد ما يكون » .

٢ - تفشي الحقد والحسد والكذب والخبث وانتشار الدجل والتخريف وتعلق الناس بالاسباب الموهومة في الحصول على الغنى لمعجزهم عن تحصيله بالوسائل المعقولة : فتنجيم واعتقاد في الطوالع التي تسعد وتشقي وانصراف الى السيمياء التي تقلب النحاس والقصدير ذهباً والالتجاء الى دعوات الاولياء لعل دعواتهم تتحقق فينقلب فقرهم غنى ، هذا الى الاعتقاد بالسحر والطلسمات والبحث عن الكنوز المخبوءة ونحو ذلك .

٣ - ما شاع في هذا العصر من لصوص سموا « الشطار » كانوا يقطعون الطريق على الناس ويفرضون اتاوات معينة على البيوت ومن لم يدفعها هوجم واخذ ماله .

وما يهمننا في معرض بحثنا هو الشق الثالث ، فقد اخذ هؤلاء اللصوص وقطاع الطرق في الظهور والازدياد بتشرد العتقاء والارقاء والذين تركوا اراضيهم لفرط ما ارهقوا بالضرائب ، ومارسوا اللصوصية للحصول على قوت يومهم . ويحدثنا البلاذري عن بدايات هذه الظاهرة فيقول : « فلما كثر الصعاليك والدعار وانتشروا بالجبل في خلافة المهدي امير المؤمنين ، جعلوا هذه الناحية ملجأ لهم وحوزا فكانوا يقطعون ويأوون اليها فلا يطلبون » . ثم ان الصعاليك كثروا في خلافة امير المؤمنين الرشيد وتصفهم كتب الاخبار بما يلي : « وانما كانت غايتهم ان يطلبوا الشيء الطفيف ويصيبوا غرة من اهل السفينة ويصيبوا ما امكنهم اختلاسه » . وكان الناس في بعض ايام المأمون قد تحاموا الاجتياز بهم وانقطع عن بغداد جميع ما كان يحمل اليها من البصرة في السفن . وقد ذكر عبد القاهر البغدادي ان للجاحظ كتابا اسمه « حيل اللصوص » وصفه في لهجة متحاملة : « واما كتبه المزخرفة

فان منها كتابا في حيل اللصوص وقد علم به الفسقة وجوه السرقة». .
وبلغ من شأن هؤلاء اللصوص ، في القرن الرابع الهجري ،
ان كانت تخرج اليهم الجيوش للقضاء عليهم فيظهرون عليها في
بعض الاحيان . وهناك ظواهر اخرى اشار اليها ابن الاثير وهي :
ان العيارين ظهروا في سائر المدن الاسلامية وعظم شأنهم ، وكثيرا
ما كان الوزراء وغيرهم من ارباب الحل والعقد يقاسمونهم ويسكتون
عنهم ، وقد يسمون احيانا شطارا ، وكانوا يمتازون بملابس خاصة .
ويورد ابن جرير الطبري نصا يلقي ضوءا على بعض ممارسات هذه
الفئة من الناس وارتباطها ببعض ذوي النفوذ والسلطان فيقول :
« ان الشطار الذين كانوا ببغداد والكرخ آذوا الناس اذى
شديدا واظهروا الفسق وقطعوا الطريق واخذوا النساء والغلمان
في الطرق . . . وكانوا يسألون الرجل ان يقرضهم او يصلهم فلا
يقدر ان يمتنع عليهم ، وكانوا يجتمعون فيأتون القرى فيكاثرون
اهلها ويأخذون ما قدروا عليه من متاع وغير ذلك ، ولا سلطان
يمنعهم ولا يقدر على ذلك منهم ، لان السلطان كان يعتز بهم وكانوا
بطانته فلا يقدر ان يمنعهم من فسق يرتكبونه . وكانوا يجبون المارة
في الطرق وفي السفن يأخذون الاجور على خفارة المساكن
ويقطعون الطرق علانية ولا احد يقدر عليهم ، وكان الناس منهم
في بلاء عظيم » .

وفي سنة ٣٣١ هـ استطاع اللص ابن حمدي ان ينتهب اموال
اهل بغداد ، وكان قد اعيا السلطان امره . . . ومضى على الناس
في ايام ابن حمدي وقت تحارسوا فيه بالبوقات في الليل وامتنع
عليهم النوم خوفا من كبسات هذا اللص واصحابه . وخلت المنازل
في بغداد من اهلها وصاروا يطلبون من يسكن الدار بأجرة يعطاها ،
واغلقت عدة حمامات وتعطلت اسواق ومساجد .

وفي المقامة الرصافية لبديع الزمان الهمداني ، ان عيسى
بن هشام خرج من الرضافة يريد دار الخلافة فمال الى « مسجد
قد اخذ من كل حسن سره وفيه جماعة يتأملون سقوفه ويتذاكرون

وقوفه، واداهم عجز الحديث الى ذكر اللصوص وحيلهم والطاردين وعملهم فذكروا حيلة تجاوز السبعين حيلة ، فيها القبيح وفيها الطريف «مما يدل على انتشار اللصوصية في طرق السلب والسرقة والاحتيال .

واخر مظاهر فقر هذه الطبقة هو التكدى والاستجداء ، اذ بلغ من فقر هذه الطبقة وكثرة الهائمين على وجوههم من افرادها ان شاعت طريقة فريدة في دفع الجوع والتحايل على كسب العيش ، وذلك ان جماعة اتخذوا وسيلتهم في ذلك التسول والاستجداء من هذا القبيل متحدة في نزعتها وفي اساليب حياتها وفي انها رحالة دائمة الرحلة والمهاجرة وانها متحلة من كل مبدأ اخلاقي ، وقد اطلق على افراد هذه الطائفة « اهل الكدية » او « الساسانيين » او « بني ساسان » . وقد كتب حاجي خليفة فصلا تحت عنوان « علم الحيل الساسانية » قال فيه :

« وهو علم يعرف به طريق الاحتيال في جلب المنافع وتحصيل الاموال ، والذي يباشره يتزيا في كل بلدة بزي يناسب تلك البلدة بأن يعتقد اهلها في اصحاب ذلك الزي، فتارة يختارون زي الوعاظ . . الى غير ذلك . ثم انهم يحتالون في خداع العوام بامور تعجز العقول عن ضبطها » .

ولعل ظهور هذه الطائفة وانتشارها وتناقل قصصها هو الذي اوحى الى بديع الزمان موضوعات مقاماته ، ثم جرى على نهجه الحريري وسواه ، فضلا عما تتوخاه المقامة من اظهار المهارة الادبية والقدرة اللغوية والبديعية .

وتتقرن هذه الظواهر ببعضها وتتداخل فيتخللها عنصر ليس غريبا عن جوائها هو عنصر « الفتوة » التي رافقت الصعلكة وناظرتها ولابستها واحيانا ضاعت فيها . لقد ترافق مفهوم الفتوة والصعلكة في التاريخ العربي القديم ، وكان لهما في مجال التشخيص الواقعي ملامح وسمات تتأثر بشكل المجتمع الذي تمارسان فيه والقيم التي تسوده . وقد حاول اكثر من باحث -

ومنهم احمد امين - ان يرصد هذين المفهومين في جميع العصور ليخلص الى شيء من التعميم . واذا استثنينا ما تتركه السير الماضية ، عادة ، في النفس نجد ان هذين المفهومين يعبران عن ظواهر متداخلة ، في عصر واحد او عصور متتالية ، وانهما يتبادلان الادوار وحتى المضامين . وليس ما يشدهما ، في كل فترة الى ما سبقها ، الا بعض الدواعي النفسية التي لا يعتد بها كثيرا ازاء ما يعرض او يطرا من تبدل في حياة المجتمع ونظمه واسباب معاشه . فصعلكة في ظل نظام قبلي هي غيرها لدى مشاة السلطة في دولة مستقرة او اشاعة الاضطراب في بيئة مدنية ، وفتوة تعتمد على الشجاعة والفروسية هي غير فتوة ينادي بها المتصوفون وغير فتوة تعتمد الاجتماع على الفساد والاذية . ومن يتتبع الصفات التي تتكف مفهوم الفتوة او مفهوم الصعلكة والصفات التي تخلع على هذا وذاك من الفتيان والصعاليك لا بد ان يختلط عليه الامر ازاء ما اضطربت فيه هذه الصفات من تعديل وتبديل حتى يكاد الا يجمعها جامع .

ونحن واجدون في العصر العباسي وما تلاه كامتداد او استطالة له صورة لهذه الفتوة التي رسمت خطوطها كتب الاخبار والادب ، وهي ان هؤلاء الفتيان ليسوا كل الشباب وانما هم شباب من نوع خاص اقرب الى الميسورين منهم الى المعسرين وان كانت لهم مجتمعات خاصة يعرفون بها في البلدة ، وكانت فيهم سماحة من غير تكلف . ونجد ان الصوفية استحسنت كلمة الفتوة وما تدل عليه من معان مستحبة فادخلتها في معجم كلماتها وغدتها من فضائلها وجاء في تعريفها لدى القشيري : « اصل الفتوة ان يكون العبد ساعيا ابدا في امر غيره » . وقد تختلط النزعة الصوفية بالتجمعات الحرفية فتولد شكلا من الفتوة تبرزها تلك الاصناف التي عرفت باسم « الاخيات . . » ولكن هؤلاء « الفتيان » ليسوا دائما بهذه الحلة من المناقب والاخلاق ، ففي حالات اخرى نجدهم الشبان الاشداء الذين يتباهون بقوتهم ثم يهددون الناس في اموالهم

وانفسهم ومن ذلك ما ورد من ان احمد بن خضرويه قال لامرأة :
اريد ان اتخذ دعوة ادعو فيها عيارا او شاطرا كان في بلده رأس
الفتيان . ويبدو التماثل بين فئة من هؤلاء الفتيان وبين العيارين
والشطار الذين هم فئة ينطبق عليهم الاعتزاز بالقوة واستخدامها
في التهديد والسلب والنهب . وسبق ان اوردنا اشارة الى بيت
من بيوت اللذة ورد في احدى الحكايات كان يديره رأس من رؤوس
الفتيان . وثمة فئة اخيرة يمكن ان توصف بأوصاف الفتوة ولكنها
تختلف في جوهرها وبنيتها عما سبق ذكره ، وهي التي تتلبس
نوعا من الفروسية المنظمة ، اذ اشتهرت ، مع الاقطاع ، العاب
الفروسية ونظمت وكثر اللعب بالبندق والخروج لرمي الصيد ،
وقد اخذ الناصر جنده بالتدريب المتواصل على فنون الرياضة
البدنية المختلفة . وهكذا نجد ان بعض الحقب كانت تحفل بأكثر
من شكل من اشكال هذه الفتوة ، ولا غرابة ان تكون بعض الفرق
السياسية الارهابية قد استفادت منها لانها كانت تشكل شيئا من
الرابطة التي تشد افرادها الى بعضهم ، فقد جاء في كشف
الظنون « ان الاحتفال بدخول الشاب في سلك الفتيان ، في عهد
الناصر لدين الله ، كان مصحوبا بشرب كأس الفتوة (الماء والملح) » .
ويمكننا ان ندرج في هذا السياق شكلا مماثلا من اشكال الفتوة
مارسه المماليك على شكل تدريب عسكري يرافقه شيء من
التعليم . وكان لكل طائفة معلم يتولى صغار المماليك وبخاصة الذين
يتم استجلابهم من خارج البلاد .

وتدل بعض النصوص المتأخرة نسبيا على ان بعض الفقهاء
كانوا يشجبون هذه الظاهرة نتيجة ما انتهت اليه بانحلال الدولة
وبظهور الاقطاعات او ما يشبه الاقطاعات وبالتالي باختلال الامن
والقيم ، ومن هؤلاء الفقهاء ابن تيمية . اما ابن الوردي الشاعر المؤرخ
فيعطينا صورة عن الفتوة في عصره بالرأي الذي ابداه فيهم اذ
قال :

« وقد غاظني حتى هاضني وحنقني حتى خنقني ما أحدثه

أهل الجهل والابتداع وسكت عنه العلماء حتى شاع في الرعاع وذاع
وهي البدعة التي يجب اعفاء رسمها والفكرة المعروفة بالفتوة وهي
ضد اسمها ، وكيف لا وقد عكف عليها اتباع الضلالة ودعا إليها
الجهال وأهل البطالة ، يجمعون لها الجموع من الانباط ويحضرها
المرد وأهل اللواط فمنهم من يتصايب على سنه ومنهم من يمشي
على بطنه ، وإذا تنحنح ذو سطوة اجابوه بسكين وتكاثروا عليه ،
وان اضمرت كلمة ظهوروا ، وما احقهم بالنقي عن الجنس وما
اولاهم بالكبس وجعلهم كأمس ، كبيرهم العاص يزيد تيهها على
الفرات ، وهو عند الشريعة صغير ، فيصدر فيهم بغير علم ولا
هدى ولا كتاب منير . يلبسهم لباس شر ولباس التقوى ذلك خير
يسقيهم ماء له بالملح المذاب وبثس الشراب فيشفيهم بما يشقيهم
ويطفيهم بما يعطيهم ويمد لهم خوانا يجمع فساقا وخوانا جمع ثمنه
من القمار والدبر والحوك والنجامة والكنس والحجامة فاشتراط
شروطا ليست في كتاب الله والشيطان بفروده دلاه . وليس الفتى
من ضرب بالسيف والسكين ، الفتى من اطعم الضعيف والمسكين .
وليس الفتى من اقام الشنائع وشهر على الامة السلاح ، فالفتى من
جمع الكلمة ودعا الى الاصلاح « الى ان يقول فيها : « ولولا خوف
التطويل لذكرت ما عليها من دليل وقد سماها بعض شياطين الانس
فتوة ، قصر الله عمره ، فلا حول ولا قوة ... » .

• • • •

وفي ظل واقع ابتعد عن مثل هذه الاصول بما يكفي لتأملها
واقع يسوده الاقطاع بفروسيته فلا يدع ندحة لمثل هذه التجمعات
التي لا تعيش وتجد ملاذا لها الا في انحلال الدولة الشاسعة ،
وتتخلله الطبقة الوسطى ، وبخاصة طبقة التجار منها ، التي لا تكره
شيئا اكثر من كراهيتها من يعتدي على الملكية وحرية التجارة ،
اضافة الى ما وفره المجتمع من فرص العمل عن طريق الحرف

والخدمات والزراعة ، مثل هذا الواقع لا بد له من وقفة بين هذا الموروث العالق بالاذهان واستطالاته الجزئية وبين استشفاف المستقبل بما يقصي أو يلغي بقايا هذه الاشكال من الممارسات الخارجة على استقرار المجتمع وأمنه ، من الواقع والنفوس ، فكان هذا النوع من القصص ، في الف ليلة وليلة ، الذي وضع ، على ما يبدو ليريح ويطرف مجتمعا يود ان يقطع مع ذلك الماضي ويروم ان تستقر الامور ويعم الامن وتحترم الملكية ويرضى كل بما قسم له . ومن الثابت ان المجتمع المصري كان قد قطع شوطا بعيدا في مجال الانتهاء من ذلك الماضي فلم تعد المدن تفص بالارقاء والعتقاء الذين لا عمل لهم يتكفون أو يسلبون . ولربما كانت الزراعة في مصر ، على ما كان ينتابها ، أحنى على أهلها من مثيلاتها في اقطار عربية أخرى ، اذ لم تتعرض شبكات الري فيها لما تعرضت له مثيلاتها في العراق مثلا ، من دمار لحق بها بسبب المفلول والاضطرابات وهجرة السكان . ويحتمل الا يكون في مصر ، في ذلك الحين ، الكثير من ارقاء الارض ، لان زراعة وادي النيل كانت دائما قائمة وتتميز باستمرارية تاريخية متصلة . وبذلك يكون ما طرا على الحياة من تبدل قد ارسى بعض القواعد لحل مشكلة ارقاء المدن السابقين والارقاء الزراعيين .

وهذا ما مكن لهذا القصص ان يعكس روحية جديدة ارادت ان تتناول هذه الظاهرة ، ومن خلالها الاسباب الداعية لها ، بحيث ينفصح الامل لمن كانوا لا يشيرونه مع ما يخالطه من اوهام وتعلات طوباوية . لهذا لم يعد من المحتمل ان يظل موضوع اللصوص وقطاع الطرق حقيقة راهنة تثقل على الضمير بالخوف وعدم الطمأنينة وتوقع الاذى ، ولهذا لا بد من عملية تطهير تزيل من النفوس ما علق بها من تصورات مذعورة ومخاوف . وتبعا لذلك يجوز لنا ان نقدر بأن هذا القصص كان يلعب في حينه الدور نفسه الذي لعبه ويلعبه المسرح في تصوير الحياة المتبدلة من خلال

مشاكلها وتناقضاتها التي تجد حلها في وقائع الحياة النامية، وتنقية النفوس من وطأتها وآثارها ، وإزالة التعارض بين العقل والشعور من خلال المتعة الفنية أو الجمالية .

ولئن كان الوصف في هذه القصص ينصرف الى حيل ومهارات لا يأتيها اعنى اللصوص ، فالاحساس مأخوذ بالمهارة والذكاء وسرعة الخاطر والبديهة فقط ، ولا اثر للخوف او المفاجع والآسى . فهؤلاء اللصوص او الشطار على جانب من القيم وهم ، في نهاية المطاف لا يؤذون احدا ، واذا تحيفوا احيانا فهذا الحيف يشير غالبا الضحك ويحمل معنى الفكاهة ، وكثيرا ما ينصرف الى نفر يروم المجتمع التشفي منهم . واذا مثلوا دور اللص ، فحتى ينفوا دوره الحقيقي الذي ينكره المجتمع بعامة والمجتمع الجديد بخاصة .

ونجد في حكاية « احمد الدنف وحسن شومان مع الدليلة المحتالة وبنتها النصابة » . ان الحوادث تجري فسي بغداد وان احمد الدنف وحسن شومان كانا « صاحبى مكر وخيلة وافعال عجيبة » ، ولهذه الصفات احتوتهما السلطة وجعلهما الخليفة هارون الرشيد مقدمي الميمنة والميسرة ، وقد اجرى على كل منهما الف دينار كل شهر واتبعه باربعين رجلا . . اما « الدليلة المحتالة » فقد كان زوجها مقدم بغداد سابقا ، لهذا راحت تحاول مع ابنتها زينب النصابة ان تقوم ببعض الحيل لعل من نتيجتها استرعاء انتباه السلطة اليهما فتزد عليهما الجراية الشهرية التي كانت للزوج والاب ومقدارها الف دينار . وهكذا تشرعان في حيل والاعيب شتى وما تسميه الحكاية « مناصف » ، وكيف ان الامر انتهى الى الخليفة الذي اراد ايقاع العقاب بهما لولا ما ذكره له المقدم حسن شومان من « انها ما عملت هذه الملاعب طمعا في حوائج الناس ولكن لبيان شطارتها وشطارة ابنتها لاجل ان يرتب لها راتب زوجها ولابنتها مثل راتب ابيها » . وفي النهاية ترد حوائج الناس وتنال ما ترومه وقد تحقق المقصود من اعمال

الصلوصية او الشطارة ، من خلال النظام وتأمين ما يرضي
الذين تسول لهم النفس السير في هذه الطريق .

ويلاحظ المرء ان هذه الاعمال لم تكن لتخلو من شيء من
القسوة ، ولكنها قسوة غلفت بالظرافة والمرح لتستثير الضحك
مثل قلع المغربي خرسين لصاحب الحمار ، بعد ان اوهمت دليلة
ذلك « الطبيب » المغربي ان في قلعهما شفاء لصاحب الحمار
من لوثة في عقله ، وكيف ضرب اجير الصباغ ، بايحاء منها ، دنان
معلمة فكسرها ، وكيف باعت مطارديها لزوجة الوالي على انهم
ارقاء ، وكيف احتالت على البدوي الساذج الذي قصد بغداد
ليصيب اكلة من الزلاية فصلبته مكانها بعد اطماعه بان ذلك هو
السبيل الى نوال ما يبتغيه .

اما حكاية « علي الزبيق المصري » فتشير الى انه كان من
الشطار وتابعا لمقدم في مصر اسمه صلاح المصري ، وكان بارعا
ولذلك لقبوه بالزبيق المصري ، وكانت له قاعة عليها نقيب وله
اتباع . ويتصل بعلمه ان مقدمه السابق احمد الدنف يريد منه
الدهاب ويلعب « منصفا » يقربه من خدمة الخليفة فيرتب له
راتبا شهريا . وتصف الحكاية مغامراته في الطريق وكيف
اهتدى الى بيت المقدم الذي نبهه بقوله : « لا تحسب بغداد مثل
مصر ، هذه بغداد محل الخلافة وفيها شطار كثيرون وتنبت فيها
الشطارة كما ينبت البقل » . وبعد مغامرات و « مناصف » عديدة
مع دليلة وابنتها زينب ، التي وقع في حبها ، ومع خالها زريق
السماك ، رئيس فتيان ارض العراق الذي « يكاد ان ينقب الجبل
ويتناول النجم يأخذ الكحل من العين » ومع عذرة اليهودي الذي
سحر الزبيق مرتين ، في الاولى حمارا وفي الثانية دبا وان يكن
« ظل يسمع يعقل ولا يقدر ان يتكلم » . ثم يقتل عذرة اليهودي
هذا ، ولكن القاص لم يجعل علي الزبيق قاتله وانما ابنته . وفي
ذلك انسجام مع الصورة التي يتوخاها القاص لبطله ، واخيرا
ينتصر الدكاء وسعة الحيلة ويقربه الخليفة ويتزوج اربع نساء

في يوم واحد ومنهن زينب ابنة دليلة المحتالة وقمر بنت عذرة اليهودي بعد ان اشتهرت اسلامها .

ولا ريب في ان هذا القصص يعكس الواقع الذي حاولنا اعادة تصويره ، ويحتمل ان تكون له صيغ سابقة تمت في غير موطنه الاخير ، شأن الكثير من القصص الوارد في الليالي ، ولكن مناط القيمة الفنية يظل ما اضافه القاص وما توخاه من السرد والسياق ، فهنا تكمن الرؤية الاجتماعية والقيمة الفنية . ان وضع هذا الشكل من القصص في حيزه من الزمان والمكان يبرز سماته الاصلية : السمة الاولى هي ان اعمال الشطارة هذه عبارة عن الاعيب يقصد بها ابراز المهارة لا الحاق الاذى ، وتسودها روح مرحة ، فهي تطهير وامتناع من خلال تجسيد الخوف خارجيا ، الخوف من اللصوص وقطاع الطرق والقتلة حيث القصد والغاية هما جعل التوتر يأخذ سبيله الى الاسترخاء والراحة ، وحيث الذكريات والصور المرعبة يحيلها الاضحك الى شيء من الفكاهة او التفكهة . ويكفي ان يتأمل المرء القصص الاوروبي الذي يتناول القصور المعمورة بالاشباح والتي لم تكن سوى صدى لذكريات بعض قصور الاقطاع التي كان الناس ينظرون اليها بخوف وهلع ، وكيف كانت قصة « شبح كنترفيلد » لاوسكار وايلد من الخواتم الضاحكة لها . والسمة الثانية هي ان اعمال المهارة هذه تتم من خلال السلطة ووجودها الفعلي ، وما تقتضيه من موجبات الطاعة ، وان تكن ، في بعض الاحيان ، تتجاوز ذلك معتمدة على تسامح هذه السلطة او تقبلها لشيء من النيل من هيبتها . ولا يفوت القاص ، صراحة او ضمنا ، ان يحاول ايضا تخفيف ما وقر في النفوس من خوف السلطة عندما يوقع بعض رجالها في ورطات ومازق ساخرة تضحك منهم . والسمة الثالثة هي ان هذا القصص متسامح في مجال الاخلاق ، وان تكن النهايات متوافقة الى حد ما معها ، ولعل القاص وجد من خلال « المناصف » ثغرة ينفذ منها للتحلل من صرامتها الحرفية . . والسمة الاخيرة

هي انها اقرب شبها بالروايات البوليسية ، ولعل دواعيها الاجتماعية - النفسية واحدة . اذ ان كلا هذين النوعين من القصص يقوم على ايدولوجية الامن والسلامة التي تبرز قدرة حماة النظام على الظفر بمن يناوئهم ، او باخضاعه طائعا لهم ، ولكنها لم تصبح بعد السلامة المطلقة بل يخالطها خوف جاثم او متوقع ، فهي تدور حول حياة محمية ولكنها لا تنجو بنفسها الا بشيء من المصادفة السعيدة .

انها القصة البوليسية ، في بواكيرها ، ويظل هذا النوع من الادب اقرب الى الادب الشعبي من الاشكال الادبية الاخرى ، ولا يزال شائعا الى اليوم ويزداد انتشاره ويكتسب الى جانبه جميع الاجيال وجميع الناس ، ولا تزال حدوده تتسع على الخريطة الادبية . ولئن كان هذا النوع من القصص يقوم في ظاهر امره على تصور لغز او مشكلة يشغل القارئ او السامع امر حلها ، فهو لا يقف عند هذا الحد بل ينفذ من خلال ذلك الى ظواهر اجتماعية ، منع المحافظة على الطابع الادبي النوعي . لهذا ليس من حقنا ان ننظر اليها على انها مجرد تسلية او تسرية . انها تعكس صورة الذكاء وهو يستعمل الوسائل والتقنيات المتاحة للتوصل الى اظهار البراعة اولا ومن ثم بلوغ الغاية التي لا تجافي قواعد المجتمع وما استقر من اموره . وازاء قوى الجريمة السوداء تضع قدرتها في كنف قوة اشد بأسا ويكون الامر الجوهري لا استعادة المناخ الاخلاقي لمجتمع يرفض الاجرام والجريمة وانما تطهير النفوس مما تخلف منهما .

ان نجاح هذه الحكايات وسيرورتها رهن بان الحبكة فيها ليست غاية في ذاتها ، وهي تلتقي في مراميها مع دور الادب في استنكاره ما يجب استنكاره والمساعدة على التخلص من الرواسب الاجتماعية للاهواء والمخاوف التي لم يعد لها ما يبررها وما تتركه من ازمات في النفوس ، وهي بذلك تودع تلك المخاوف وداعا ساخرا ضاحكا .

الفصل الثامن

القدرات والرغائب

الاساطير ، قصص السحر والجن والخرافات ومعها الملاحم ، صوت عميق يأتي من بعيد ، وقد استحال لقدم العهد اشبهه بالهمس او التنهد . . صوت قديم من اصوات المعابد او عالم النفس البشرية يحمل في طياته الف لون ولون من الوان الحياة النابضة التي كان فيها الجواب يسبق السؤال او يأتيان في وقت معا .

وكان هذا الصوت رفيق النفوس المتعطشة الى المعرفة والقدرة والجمال ، وهو بهذه المثابة ، صوت الاغوار العميقة والازمنة السحيقة بما فيها من آفاق فسيحة تعج بصور الحياة والمعرفة والدين والفلسفة .

وينقل هذا الصوت حكايات الالهة يوم كانت قصة الوجود والخلقة والانسان اساطير يبتدعها الخيال المتسامي على العقل القاصر او العاجز . وكان السحر العجيب يجد مجاله في قاع بركة ، في صندوق ، في فانوس ، في خاتم ، في ريش يطار

به او مادة تدهن بها القدمان فيسير المرء على الماء وكأنه يسير على اليابسة .

هو صوت الجن ، يوم كان الجن يبنون المنازل ويشيدون الدور والقصور والمدن ويبرثون المرضى ويخاطبون الناس ويهتفون بهم بأصوات مفهومة ويخدمون الملوك . . هو صوت الجن يوم كانت نساء الجن تعشق رجال الانس وتعرف من تعشق فتختار . هو صوت الملوك يوم كان الملوك فوق قدرة البشر يملكون الف سنة ويفتحون الف مدينة وينكحون الف عاتق ثم يصيرون الى الارض فراشهم التراب ووسادهم الحجر وجيرانهم الديدان . هو كل ذلك ، بما يعتوره من اضافة واسقاط بفعل ارتقاء العقل البشري ، لهذا كان لكل عصر موقف ، وكان لذلك في نفوس ابنائه هزة توافق مثيلتها الفابرة في جانب وتباينها في جوانب ، ما دام الانسان في معقوله ولامعقوله كائنا لم يتحدد وجهه دفعة واحدة ولن يتحدد .

لقد عرف قاطنو المجال العربي في الجاهلية القصة الخرافية التي وضعت الانسان على المسرح تجاه الغيلان والجن والكائنات الخرافية واحيانا السحرة القادرين على القيام بأعمال خارقة للعادة كالانمساخ ، على وجه الخصوص . ويتصف هذا النوع من الحكايات ، عموما ، بترابط الحادثة المشدودة احيانا بطريقة واهية . ولئن كانت الحكاية في اكثر نصوصنا قدما خافية ومقصورة على حادث او حادثين ، فثمة تفسيرات لادراك هذا النقص ، وانه لامر صعب ان نحتج بضعف الميل الى القصة الخرافية ، ولكن من الجائز لنا ، على الاغلب ، الاعتقاد بانه لم يكن لبعض الموضوعات مثل « الكنز المسروق » او « الوزير المخدوع » ان تذكر في وسط قبلي . واذا كنا لا نملك ، في العهد الذي نحن بصدده ، الا عددا قليلا من القصص الخرافية ، فمرد ذلك دون ريب الى العلماء العراقيين في عصر التدوين ، فقد كان لهؤلاء تجاه القصص رد فعل الادباء

نفسه تجاه ما هو شعبي .

وكما هو منتظر ، فان القصة التي تضع على المسرح شياطين تعرض لنا بكثرة . ومن السهل تعليل هذه الظاهرة لان المقصود احيانا قصص انشأها قصاص ذكور ، فالرجل يصارع جنيا ذكرا وانثى تارة ، او يظهر البجني في شكل حيوانات مؤذية تارة اخرى ، او ينهك الشخص الشرير المسافر بغية تضليله حيناً ، فقد اقام الجن في منطقة « وبار » في الشمال الشرقي من بلاد العربية السعيدة مملكتهم ، فهي في وحشة لا حدود لها يملؤها السحر الى حد انه لم يعد منها حيا اي جمال . وظل المؤرخون زمنا يروون عجائب تلك البلاد الرهيبة . وقد نجد وسواس العالم العربي وهلمه من الجن في قصص اختطاف الاطفال وبخاصة اولاد الاشراف امثال عمرو بن جذيمة ملك الحيرة او لقيط بن زراره الذي اصبح فيما بعد سيد فزاره .

ومن المعروف ان المأثور الديني قد افسح مجالا للاعتقاد بالجن ، بادخال التفريق بين الجن الاشرار والجن الاخيار ، وهكذا تقنن واتخذ مساره اعتقاد لم يقدر شيء ، طوال عصور ، على اجتثاثه من وجدان المجتمع العربي الاسلامي . وعلى هذا الطريق ايضا ثبت لنا وجود قصص مرتبطة باحاديث سليمان ، ويبدو هذا الملك بصفته بطلا ورئيسا اكبر للجن الذين يفعلون من اجله المعجزات ، فضلا عن تسخير الرياح وفهم لغة الطير . كما تقترن قصة سليمان بقصة سبأ وملكتها بلقيس ، وهي التي ارسل اليها سليمان الهدد الذي اكتشف وجودها وشعبها ثم استولى عفريت من الجن على عرشها وحمله الى الملك فنصب في قاعة القصر المردة بالقوارير ثم وصلت الملك في سفارة .

ويرى ريجيس بلاشير : « ان معرفتنا القصة الخرافية في العصر الجاهلي مجزأة ومشوهة الى حد يستحيل معه تقدير اهمية هذا النوع . ولعله من اللائق ، مع ذلك ، الاشارة الى الدور التحتي

الذي قامت به هذه القصة في نمو الفكر العربي الاسلامي . ومن الممكن ، بالتعميم عن طريق قصص سليمان والجن ، الاستدلال على المكان الذي تشغله الخرافة في فكر تحملنا الظواهر فيه فقط على الاعتقاد بانتصار صفات غالبة اخرى » . ويمكننا ان نقرن هذا النوع بشكل من الاسطورة البطولية ، فالقصة التي تضع على المسرح بطلا اوتي قدرة فوق بشرية ثابت وجودها في العصر الجاهلي والتي توارثها المدونون . ومن العسير تحديد الفرق بين الحكايات في الشكل الذي وصلت فيه الينا وبين الاساطير الخرافية ، ويمكن القول ، على الاغلب ، ان المقصود هنا نوع يغلب فيه البطل المحارب الساحر . وخالطت رواية الاسكندر ، منذ عهود قديمة ، في مقادير يصعب تحديدها ، مخيلات الناس في العالم العربي ، فان الكساء المبرقش الذي نلقاها فيه يستدعي انتشارا واسعا ، بالاضافة الى تكييفات محلية ، ومن المتفق عليه ان الاشكال التي نعرفه من خلالها تستند الى واحدة من الروايات الاسكندرية للملحمة . وكذلك الامر بالنسبة الى تبع ، وهو اسم اطلق على ملوك اليمن في القرن السادس ، وكان المؤرخون اللاحقون ، ومن بعدهم المفسرون العراقيون ، تكفلوا باعلامنا عن هذا الشخص ، فعملوا على اخراجه من الغفلية ، وتبدو الاقليمية اليمنية بديهية في نصوصنا ، ويدور الموضوع الاساسي حول الملك الفاتح بانبي القصور او الصروح الضخمة . ومن الجائز لنا ان نستنتج وجود ملحمة بطولية يمنية استوعبت ابطالا عديدين .

وينتصب امامنا ، مع لقمان ، مثال جديد للبطل يبدو فسي صورة حكيم تذكرنا حكمته الاسطورية بحكمة « اهيكار » . وتعتبر التقاليد الجنوبية العربية لقمان ملكا على عاد خلف اخاه شداد بن عاد على العرش وكان عليه ان يعيش ما عاشت نسور كان يربيهما . وكانت القصة البطولية ، في العصر الذي نحن بصددده ، شأنها شأن كل ادب شعبي ، ابداعا جماعيا مستمرا ، كما اقبل سكان الحيرة بنهم على ملاحم رستم واسفنديار في اواخر القرن

السادس .

واستكمالا للصورة التي يمكننا رسمها لبواكير القصة الخرافية او قصص الجن لدى العرب ، ان نشير الى ما يسمى الاسطورة التعليلية ، فقد كان يقصد بها ، في العصر الجاهلي ، عرض مظهر جبل او واد او شجرة او صخرة او مغارة او اكتشاف سبب تكوين مخلوق عجيب او ظاهرة طبيعية ، واقترن هذا النوع من الاساطير ، في العديد من النقاط ، بالقصة الخرافية او البطولية ، ومثال ذلك في قصص مثل اساف ونائلة وقبر ابي رغال ، ولهذه الاساطير وجهها الاخلاقي ، وهي في هذا الاتجاه تمهد للقصة عندما لا تكون ذاتها قصة .

وقد تثير الحكايات التعليلية احيانا عظمة اعمال الانسان في الماضي كالصرح الذي بناه هامان بأمر من فرعون وقصور ثمود في وادي القرى وسد مأرب في اليمن ، التي غدت كلها الاسطورة منذ القرن السادس للميلاد ، وكذلك قلاع غمدان في اليمن وقصر الخورنق والسدير المنيف في الحيرة والقصر اللامع الابلق في وادي تيماء . وكذلك ، فقد كان على الاساطير التعليلية التي املتها طبيعة الاشياء وحب الاستطلاع ورغبة الاحتفاظ بتراث الاسرة والعشيرة ان تبرز بمناسبة وجود كلمات نادرة في الامثال والاشعار واخبار الانساب . وعلى كل حال ، فان هذه الاساطير تترجم اذا اخذت اجمالا عن نشاط فكري وجهد ساذج ورصين في آن واحد لعقول كان يرهبها خوف الفراغ .

ونجد من قصص الجن في الخبر الذي رواه الكلبي عن ابيه والمدرج في كتاب الاغانى ، عن ثعبان وجده عبيد بن الابرص في الصحراء فاتحا فاه من العطش ، ولم يكن مع عبيد سوى فضلة من الماء فسقاه حتى روي واستنشق فانساب في الرمل ، فلما كان الليل ونام القوم نذت رواحلهم فلم ير لشيء منها اثر فقام كل واحد يطلب راحلته فتفرقوا ، ولكن الثعبان ، وهو جنى ، انقذ عبيدا من الهلاك .

ولم تفرق الشعوب بين الانواع المختلفة من حكاية خرافية الى حكاية شعبية او حكايات البطولة والآلهة، فنحن نجد في المجموعات القديمة هذه الاشكال المختلفة بعضها الى بعض . وحكايات الف ليلة وليلة ابرز مثال على ذلك ، اذ تتضمن حكايات خرافية واساطير وفابولات وروايات وحكايات بطولة كذلك: وعلى هذا فان الحكاية الشعبية والخرافة واسطورة الآلهة تتألف في مجموعها من الموضوعات نفسها . ومن ثم فان الفرق بين هذه الانواع المختلفة للرواية الشعبية لا يتمثل في الموضوع ذاته ، فلا يحق لنا ان نتحدث عن موضوعات الحكاية الشعبية وموضوعات الحكاية الخرافية وهكذا ، وانما يجب ان تقوم التفرقة على اسس اخرى، لعل منها مستوى الفكر في العصر الوسيط وما يحمله من عجز او تطلع وامكان . وتتقاضا هذه الناحية ان نتناول هذه الاشكال المختلفة من خلال ارتباطها بتصور ذهني عام فضلا عما تتضمنه من اسباب المتعة والتسرية . وبذلك يمكننا الحديث عن ترابط هذه الظواهر ودواعيها من سحر وعلم وعرافة وتنجيم وسيمياء ، فضلا عما يحفل به عالم الجن، وهو ايضا عالم الوسائط الواسع الرحيب . ولئن كان الحديث عن الفروق الكامنة بين الحكايات الشعبية والحكايات الخرافية موضوع دراسات مستفيضة ، فحسبنا التنويه بشيء مما يعرضه الباحثون والامام بطرف مما يذهبون اليه بغيةلقاء شيء من الضوء على اثر ادبي مثل كتاب الف ليلة وليلة، والذي جمع بين هذين الشكلين معا دون ان يخالج القاص هاجس تجواله في عالمين متميزين . ويرى هؤلاء الباحثون ان الحكاية الشعبية تحكي عن حادثة او عن امر من الامور له مغزى خاص بحيث تحملنا على الاعتقاد بان ما تحكي عنه انما هو واقع نعيشه ، لذلك فهي تركز على الحادث اكثر من تركيزها على الاشخاص . اما الحكاية الخرافية فهي شكل ادبي اخر لا يهدف الى تصوير حادثة او امر له اهمية بالغة ، وانما يهدف الى تصوير نماذج بشرية ، فهي تصور علاقة الانسان بالانسان والانسان

بالحيوان والانسان بالعالم المحيط به والمعلوم والمجهول . ولا يعني هذا ان الحكاية الخرافية منفصلة تماما عن عالمنا الواقعي واناسه الواقعيين ، ولا تعتمد عليه البتة ، وانما يعني انه من السهولة بمكان ان تستمد الحكاية الخرافية اصولها وجوهر حوادثها من العالم الواقعي في حين انه يصعب تماما ان نرد مصادقاتها وحوادثها الى عالمنا الذي نعيش فيه .

ولا تهدف الحكاية الخرافية الى اقناعنا بواقعية حوادثها وانما هي تنبع من الواقع الداخلي الذي عاشه الناس وما زالوا يعيشونه ثم تتشكل في جو من السحر والخرافة في حين ان الحكاية الشعبية تحرص على اقناعنا بواقعية كل حادثة جزئية فيها . واول ملمح للخصائص الشكلية في كل منهما هو الصلة بين العالم المعيش والعالم المجهول ، والعالم المجهول ينفصل عن العالم الزمني المعيش في الحكاية الشعبية . وليس معنى ذلك ان هذا العالم المجهول لا اثر له في الحكاية الشعبية بل انه على العكس مهم في تكوينها وهو ليس بعيدا عن عالمنا الواقعي ، فمن الممكن ان يؤثر في الحياة اليومية والاتصال به يولد في الانسان البطل تأملا من نوع خاص ، فهو يجذبه اليه ولكنه يرده عنه مرة اخرى ، اي ان الانسان يشعر بعلاقة قهرية بينه وبين العالم ، وهو يشعر خوفه وشوقه في الوقت نفسه . اما البطل في الحكاية الخرافية فتنقصه تجربة البعد بينه وبين هذه الاشكال كما انه لا يقابلها مقابلة المتعجب بوصفها ظواهر ، وانما يقابلها مقابلة المساوم لها فهي اما مساعدة واما مناوئة ، اي ان الحكاية الخرافية ذات بعد واحد اما الحكاية الشعبية فهي ذات بعدين . ويضاف الى ذلك ان الحكاية الخرافية تميل الى كونها مسطحة في حين ان الحكاية الشعبية تميل الى العمق الواقعي ويندرج تحت الاسلوب التسطيحي في الحكاية الخرافية اختفاء الابعاد الزمنية ، اما الحكاية الشعبية فهي تصور ، بطريقة واقعية ، شخوصا واقعية لا ينقصها العمق الجسدي او الروحي كما انها تعيش في الزمن . وثمة فرق اخر بين النوعين

وهو ان الحكاية الخرافية تنحو منحى تجريديا على العكس من الحكاية الشعبية، ذلك ان الاولى لا تنحو الى تصوير العالم الحسي تصويرا محسوسا وانما هي تخلقه خلقا جديدا او تسخر عناصره اي انها تخلق عالما خاصا بها .

والحكاية الخرافية تسمو باشخاصها فوق الواقع الداخلي والخارجي ، وهي تفرغهم من عواطف الغضب والثورة والحقد والحسد لكي تدخلهم في غمار الحوادث التي تنتفي عنها صفات الكآبة والظلمة وينتفي عنها الاحساس بالتعب وحيث ترن ، رغم كل ذلك ، اصداء اهم موضوعات الوجود الانساني . وهكذا نرى ان الاسلوب التجريدي والانعزالي وكذلك الميل الى التسامي ، كلها وسائل تتخذها الحكاية الخرافية لكي تخلع على بطلها صفة الشفافية والخفة ولكي تجعله مليئا بالثقة والامل ، فهو بطل منعزل ولكنه يتحرك في انسجام مع العالم كله ، لان هذه الحكايات تحول كل ما هو ثقيل في عالم الواقع وكل ما هو غير مرئي الى اشكال خفيفة مرئية مناسبة في دائرة الوجود عن طريق التلاعب الحر . ولهذا فان الحكاية الخرافية تعد من الادب المعبر عن الرغبة، وليست هي الرغبة البدائية المقنعة ولكنها الرغبة الملحة في تغيير وجود الانسان الداخلي بل وتغيير الوجود كله . وقد تعبر الحكاية الشعبية عن رغبة انسانية وتحققها في النهاية ، ولكنها تهدف الى تحقيق رغبة جزئية وهي تفعل ذلك في الجو الواقعي القائم المحزن في حين ان الحكاية الخرافية تساهم في ايجاد جو من اللاحقيقة والوهم الحال في المدينة التي كان الناس يواجهون فيها ويضطربون مع اشد الحقائق واقعية وتجهما .

وقد رأى « اندره بولس » الباحث الفولكلوري ان الحكاية الخرافية تستعين دائما في عرضها بالسحر وبكل ما هو رائع، ذلك ان هذا الشيء الرائع هو الضمان الوحيد لوجود الانسان بعد ان الفاه عالمنا اللااخلاقي . كما انه رأى انها ابتعدت عن الزمان والمكان والشخص التاريخي لانها كلها معالم هذا العالم اللااخلاقي .

وبذلك أصبحت الحكاية الخرافية صورة معارضة للواقع في ظاهره ولكنها ليست معارضة للواقع الحقيقي كما تؤمن به .
وكل ظاهرة خاصة لا تنافي الظاهرة العامة وانما تستند اليها وتغنيها بخصوصيتها . لهذا كان اعتمادنا التعميم سبيلا الى وضع ما اشتملت عليه حكايات الف ليلة وليلة في موضعها من المنحيين العام والخاص . وثمة حقيقة المحنا اليها وهي ذبوع هذه القصص والاقبال عليها في فترة معينة مما يدل على ان امرا هاما قد طرأ على الحياة ، لانه كل مرة لا يرتبط فيه هذا النوع من القصص بذهنية الشعب ، من خلال امور هامة ، لا يعود له معنى الا بالنسبة لمؤلفه وبالتالي نراه يختفي .

وهذا الامر الهام يمكن استخلاصه من جدلية الحياة في ذلك الحين ، في طرفيها الخيالي والواقعي . وليس شرطا لازبا ان يكون ثمة منحى خيالي في فترة ، واخر عقلاني في فترة اخرى ، فقد يتعاصر المنحيان ، ولا سيما في العصور القديمة ، كما ان الامر نفسه ينطبق على الناس جماعات وافرادا . ولئن جاز ان نرى في هذه القصص الخرافية فرجة ينسى فيها المستمعون مسؤوليات مناشطهم التجارية وغير التجارية ومتاعبهم وهمومهم ، بل ينسون الوجود كله والموضع الذي يسرون اليه ، وان يستغرقوا في الاحلام من خلال قصص وشخصيات كانت تلك القصص تتخذ منها ابطالها ، فقد كان ذلك موطن السحرفيها ، فكأنما كانت الملجا الذي تلتجئ اليه عقول ترغب في الا تفكر او ترغب في الاستراحة من التفكير . ولكن ثمة وجها اخر يحمل الحلم الحادي على النظر او العمل ، يحمل معنى الطموح او المغامرة الانسانية في المعرفة والتماس الكمال وايجاد لحمة متماسكة في امور غير متماسكة وايجاد تفسير لما اقصر عنه العقل وتحقيق ما يفتقد في الحياة عن طريق الحلم والسحر وعالم الوهم والخيال . ولنمض مع العناصر والاشكال التي تعتبر من مقومات هذه القصص الخيالية او الخرافية لنرى ما كانت تنطوي عليه ، تبعا لثقافة ذلك العصر والتلاوين المحلية

المختلفة ، ولنبدأ بعنصر السحر .

ولئن كان السحر عنصرا هاما في الحكاية الخرافية فهو ، بذاته ، عنصر رافق تطور الانسان ، في شعره وطبه وبواكير وعيه العلمي والمنطقي . وتستوي العلوم التاريخية والعلوم الطبيعية في ان المنطق اساسها جميعا ، فالمنطق ملكة العقل البشري تنسق بين ظاهرات العالم الخارجي طبقا لقواعد الاستقرار . ولهذا نقول ان العلم ينتهي حيث ينتهي المنطق وان كل ما لا يتسق مع المنطق خارج على العلم . غير ان السحر يقوم كذلك على نوع من المنطق ، ولعلنا نراه من هذه الناحية ، على الاقل ، قريبا من العلم ، ولكن المنطق الذي يستند السحر اليه منطق مغلوط لانه يقوم على علاقات عارضة تطرا ثم لا تلبث ، عند التمهيص ، ان تبدو لنا غير موجودة على الحقيقة ، وعلى ذلك فالسحر بدائية العلم ، وذلك ان منطق بدائية المنطق الذي تأسست عليه الاعمال العلمية . على ان ذلك لا يعني بالضرورة ان يأتي العلم تاليا للسحر دائما فقد يتعايش السحر والعلم معا ليس في المجتمع الواحد (مما قد لا يكون امرا شاذا) بل لعلهما يتعايشان معا في عقل انسان واحد ، وذلك طبقا لما يتبنى العقل من منطق يقوم على الحقائق اليقينية المقطوع بها . او ان يقوم على احتمالات مفترضة غير ثابتة لا نستطيع ان نجزم بصحتها ولا نستطيع ان نقطع ببطلانها .

ويجوز ان نقسم السحر ، بعامة الى نوعين : الاول نسميه «السحر التعاطفي» ويفترض منطق وجود علاقات لا تكون موجودة في الواقع والثاني نسميه «السحر التوافقي» او المثلي وقد يفسره المثل اللاتيني القائل «المثل يبرىء المثل» فاذا اردنا ان نسقط المطر مثلا ، كان علينا ان نصب الماء على اساس ان هذا الفعل سيحدث مثيله . ومن هذه الناحية لا يترك السحر مكانا لقوانين الطبيعة لانه يفترض انه بالامكان ، في كل لحظة ، تحويل سياق الأمور بفعل الساحر نفسه ، ونستطيع القول ايضا انه يروم ان يحل محل الطبيعة او يروم امتلاك القدرة على السيطرة عليها وتسخيرها

لمصلحته .

ولدينا في تراثنا شاعر يدعى الحكم بن عمرو البهراني ولعله عاش في النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي تناول ذلك في قصيدة تبدو فريدة وطريفة في بابها . يقول :

| | |
|----------------------------|--------------------------|
| وتزوجت في الشبيبة غولا | بغزال وصدقتي زق خمر |
| ثيب ان هويت ذلك منها | ومتى شئت لم اجد غير بكسر |
| ولها خطة بأرض وبسار | مسحوها فكان لي نصف شطر |
| سادة الجن ليس فيها من الجن | سوى تاجر واخر مكري |
| في فتو من الشقنقاق غر | ونساء من الزوابع زهر |
| وبها كنت راكبا حشرات | ملجما قنفذا ومسرج وبر |
| جائيا للبحار اهدي لعرسي | فلقلا مجتني وهضمة عطر |
| ويسني المعقود نفثي وحلي | ثم يخفى على السواحر سحري |
| واجوب البلاد تحتي ظبي | ضاحك سنه كثير التمري |
| يحسب الناظرون اني ابن ماء | ذاكر عشه بضفة نهر |

وفي هذه القصيدة تشويش للنظام وعلائقه وثورة ضد ثبات الطبيعة ، انها سحر يخلق نظامه وطبيعته ، انها كيفية خالصة وحيث تسود الكيفية تحل المرونة والليونة والتغيير محل الثبات واللزوم محل الوجوب والسديم محل الرابطة الطبيعية ، يصير كل شيء خاضعا لكل شيء ويصير العالم ، وان كنا لا نملك فيه الا شيئا يسيرا ملكا لنا ، بل نرى عالما حقيقيا ضائعا مثل هذا الشعر يقودنا بصوفيته وسحريته الى اسرار الطبيعة . فهذه القصيدة شعر اخر ، صلوات وتعاويد ورقى فيما وراء الشعر . هنا يمتزج كل شيء بكل شيء - الموت والحياة ، الجنون والعقل ، الارض والسماء ، والجسد والروح - ولا شيء يظل فاعلا متوترا متفجرا غير الجموح والهوى والضياح في بحار من العبث الجميل الفسيح كالعالم .

ولا يمكن ان ينظر الى السحر بمنظار المعارف العصرية وارتقاء

الانسان فهما للطبيعة وقدرة على التأثير فيها ، وانما يقيم ويحدد دوره لدى وضعه ضمن الاطار التاريخي الزمني لحقبة من طفولة الانسانية . ولطالما قام شيء من الصلة بين علوم الطبيعة والسحر ، السحر الذي يجمع على شكل خارق العمل والعلم اللذين تستهدي بهما المعرفة للتأثير في الاشياء والبنى وتنظيم مزاجات سرية وغير مرتقبة . ويرى « اوجين غارين » بأنه « عندما يقيض للمؤرخين ، وقد تحرروا من موروث صوفي او تصوفي ان يقدروا حق قدره ، وفي معناه الحقيقي ، عطاء القرون الوسطى الضخم في ميادين السحر والعرافة والرقى والتنجيم والسيماء فمن المحتمل ان يرقى الى منال الفهم هذا المتطلب الحيوي الذي يهدف الى ربط معرفة الطبيعة العميقة للاشياء بتحويل هذه الاشياء وتبديلها وفق الحاجات الانسانية ، وذلك عن طريق الجمع ، في بؤرة واحدة ، بين النظرية والممارسة التقنية والعلم ، من خلال رغبة غامضة في تبديل النظام القائم والاشياء » وايا كان الامر بالنسبة الى قصص تتوخى منها التسلية والتسرية ، وتحدونا على سمر الليالي ، فاننا واجدون مظاهر لماحة عن مرونة الاشياء وطواعيتها والفكرة القائلة بأن الانسان قادر على السيطرة عليها وتحويلها ، ويأتي السحر في المقدمة من حيث قدرته على السيطرة على جميع العناصر ، ويأتي التنجيم واستكناه المستقبل ليمتد الى معرفة السيطرة على النجوم ومطالعها نتيجة الملاحظة الطويلة .

ان الانسان الذي يمكنه ان يتنقل وان يتجول يستطيع بالتالي ان يبدل ، تبع صيغ ملائمة ، شروط وجوده الانساني ، ويمكنه دائما ، ايضا ، ان يعالج موضوع سلامته . وكان من اغراض السحر في القرون الوسطى دراسة قوى الوجود مع الاعتقاد بأنه ما من شيء مستحيل ، لانه توجد دائما الوسائل لتطويعها والتغلب عليها وجعلها نافعة . فالنباتات والحيوانات والنجوم تدخل جميعها في خطاب الانسان ، والانسان وقد ادركها في بنيتها ومرونتها وقابليتها السرية للتشكل انما يحاول امتلاك القدرة على تحويلها .

وليس من قبيل المصادفة أن يقع السحر ، شأنه الى حد ما شأن المعرفة التجريبية، على تخوم الشيطاني او الاغراء الشيطاني ، اذ يقترن بظاهرة اختفاء الاشياء او ظهورها . ومع ذلك فان الساحر وقد وقف عند حد ينحل فيه الشكل ويعاد بناؤه انما يكتسب بذلك معرفة القوى العميقة الموجودة في كل مكان ، في الطبيعة كما في نفسه ، وكذلك الامكانيات غير المحدودة المقدمة للعمل ، ذلك عندما تعقب التأمل مغامرة العمل .

ويرى توماس كامينيل : « ان كل ما يصفه العلماء بتقليدهم الطبيعة او بمساعدتها عن طريق تقنية لم تكشف اسرارها للملا يبدو وكأنها شيء سحري » . وبعد ان يصبح الناس على معرفة بذلك يصبح شيئاً عادياً وبسيطاً ، وهذا ما كان شأن البارود والمدفع والطبعة ومن بعدها الهاتف والمذياع والتلفزيون . . . الخ . ولكنه يظل للسحر حيز في المجالات التي لم يتناولها العلم لخروجها على اختصاصه ، كالعرافة والتنجيم اللذين لا يزالان شائعين الى اليوم . والعلم على فرار السحر يمثل فاعلية ذرائعية تحول الطبيعة بادخال هذه الفاعلية في لعبة قواها الحرة عن طريق وسائل تقنية قادرة على التأثير فيها . والهالة التي تحيط بالساحر وقواه الخيرة او الشريرة تتقاصر بمقدار ما يتقدم العلم . ورغم ذلك فان ارفع المسائل والآثار الضخمة التي تخرج عن نطاق البرهنة الاعتيادية تبقى مشربة بالاسرار وتظل في مجال السحري . لقد لعب السحر دوراً كبيراً في القرون الوسطى لانه بدا كالمتمكن من التوفيق بين العناصر فالسحر بايهامه باجتراح العجائب كان ينفذ الى قلب الانسان عن طريق الاغواء والاغراء . وقد كان للسحر والسيما تأثيرهما على فرانسوا باكون ، اذ كانا يمثلان لديه قدرة او قابلية فاعلة تفك رموز لغة الطبيعة .

وليس الانسان شيئاً مذكوراً امام جلال الكون ولكنه يحمل كل شيء في ذاته ، لانه مشدود الى المستقبل ولم تعط له انسانيته دفعة واحدة وانما يصوغها باستمرار ، بخيار ومجهود ، متوخياً

نسف حدود الواقع الراهن . ان الهام الطبيعة الانسانية يسمح للانسان بأن يعطي من شأن ثراء الكائن الذي لا ينفد ، هذا الكائن الذي يتعذر عليه ان يحظى بطمأنينة هائلة ، وعليه ان يظل ابدا في مغامرة دائمة محفوفة بالمخاطر .

لقد كان يغلب على نظرة العصور الوسطى الى السحر اعتباره عملا شيطانيا ، ففي عالم ساكن راكد مقرر سلفا بشكل مثالي كان السحر بمثابة العواء الشيطاني الذي يروم ادخال الاختلال والاضطراب الى هذا العالم ، هذا العالم الذي يمثل يقينا سرمديا يلغي الحرية والتاريخ ، ويؤثر هذا الالفاء على حرية اختيار تضع باستمرار بنى الوجود موضع التساؤل . لهذا اعتبر السحر والتنجيم ، في تلك العصور ، رجسا من صنع الشيطان يتم خارج النظام المقرر السرمدي حيث يقدم الاجتماعي والممكن حقلا فسيحا لفاعلية الانسان . ان العالم الخارج على النظام المقرر السرمدي يمثل منظومات تجريبية ، اما في النظام السرمدي الثابت المقرر سلفا وابدأ ، فكل امكان قد توارى ، والمستقبل قائم بتمامه في الماضي ، والتجربة لا معنى لها لان الترابط القياسي يلف جميع الكائنات ولا مجال للتجربة الا في عالم اللامعقول . لهذا حورب السحر واعتبر « سحرا اسود » ، وكذلك الامر بالنسبة الى استحضر الارواح والتنجيم ، كأن السحر أمام صورة ثبات الاشياء والنظام الازلي للكائنات يحاول ان يقوم بمزاوجات غريبة واخراج نسل شيطاني . بيد ان التنجيم نشأ من اصول علمانية، ولو ان الاعتقاد في تأثير النجوم على الظواهر الطبيعية اعتقاد منتشر في انحاء الارض جمعاء .

ان التنجيم او دراسة الافلاك لا يعني ان يتدنى الانسان الى مستوى الموضوعات فقد تجري الامور على العكس ، فالانسان لا يرد الى حضن الطبيعة بأكثر مما يحاول من خلالها تأنيس العالم . والطبيعة بالنسبة للعراف والمنجم صنو ما هي عليه بالنسبة الى الساحر ولا تشكل الا كلا يتأمر على الانسان . وهذا الانسان، وقد

استنزف القوانين العميقة ، يمكنه ان يستفهم منها عن طريق الصلوات والادعية والايقاعات وان يستخلص منها ما يفيد بالاعتماد على مرونتها وقابلية التكيف لديها . وتنضوي الرقى والتعاويذ الى عالم السحر ، واذا تجاوزنا معناها السحري ودلالاتها السحرية وجدنا انها تقوم ايضا على فكرة « فاعلية الكلمة » .

ان المفاهيم العقلانية الموعلة في عقلانيتها ونظريات التصوف في القرون الوسطى كانت تقطع كلها مع عالم الواقع لتضع مقولات جامدة لمنطق عقلي قبالة مرونة الحياة: الجسد ضد الروح وصرامة القوانين امام العجائب اللامعقولة والمعرفة الباردة امام حمى العمل . وكان السحر والتنجيم يعولان على تضامن ووحدة الطبيعة كلها فلا توجد هوات ولا حدود وانما اسباب من التواصل في النهر المتحرك للحياة الشاملة . والوحدة الاساسية للكائن التي تشترك فيها جميع نظريات السحر ترفض كل فصل منشئي بين الروح والمادة بين السببية الطبيعية والنجوع الروحي . اما المنجم فينطلق من الضرورة التي تملي ان نجعل الى جانبنا قوى الطبيعة التي تهددنا وان نتحالف مع بعضها لنحارب بعضها الاخر وان نستخدم جميع قوانا لنظفر باعدائنا . لهذا لا يمكن الحديث عن السحر دون الحديث عن التنجيم ، انهما مظهران متلازمان من مظاهر ثقافة معينة او واقع حضاري معين في العصر الوسيط ، فالساحر يتخذ المنجم او العراف ظهيرا له بسبب وحدة الوجود التي يعمل من خلالها . ولكن ميزة السحر ، اذا اسقطنا منه الشعوذات المتوارثة ، هي التمكين من استشراف اكثر الاهداف اثارة ووضعها في المقام الاول ، كمتطلب قادر على ان يقلب ويفكك ويحول عالما خلع عليه العقل اشكالا ثابتة بفعل معرفة سكونية تقليدية ، وتلك ناحية لا يمكن اهمالها من قبل من يروم ان يدرك في مظاهرها المختلفة طبيعة الحياة الاجتماعية في مجتمع وسيطي ، ولماذا تجمد هذا المجتمع الوسيطي او تخثر ولماذا انطلق قرينه وتخطى نفسه .

واستكمالا لما نحن بصدده لا بد من الاشارة الى موضوع الجن

وفعالهم لان المجال الذي تشغله قصصهم ، في الليالي ، مقترن بالسحر ومتداخل فيه ، والعكس صحيح ايضا اذ يقترن السحر بامكانات الجن التي تعطي دليلا على القدرة الخارقة احيانا، وحيانا تبدو وسائل للانسان تيسر له ما لا يمكن تيسيره بالوسائل المألوفة، وسائل في يد من يستطيع التمكّن من مكامن الضعف فيها او استمالتها ، او في يد من خول سلطة خاصة على ترويضها واخضاعها . والجن كائنات او مخلوقات نشأت من مادة دقيقة غير مرئية من الانسان ، وان يكن بالامكان اكتشافها عن طريق الحواس الدقيقة ، كما يمكن للانسان احيانا ، في ظروف معينة، ان يراها ، وعالمها كعالم الانسان من حيث المعتقد والدول والجماعات ، كما ان امكان وجودها كان مبتوتا في الاعتقاد به . وتستهدف جميع تقنيات السحر التحالف مع هذه الكائنات ولكن، فيما يتعلق بالمسائل المادية والروحية التي تعرض للانسان ، تغدو مسألة الجن ذات اهمية ثانوية .

وتفترض حكايات الجن وجود حضارة راقية شيئا ما ووجود تنظيم اجتماعي ، ويذهب بعض الباحثين الى ان حكايات الجن تفترض قيام مجتمع ليس متحضرا فحسب بل قيام مجتمع متقدم في حضارته وقد يكون مسرفا في رفايته او رفاهية قسم من ابنائه . والظاهر في حكايات الجن انها صورة عالم تخيلي ، عالم احلام ، اذا كانت الحياة جافة وقاسية بحيث تمنع هذه الصورة المتخيلة معقولة وسندا ، وفي لحظات نادرة مارست اوساط تتمتع بوضع متميز هذه النظرة الى الحياة التي قدمتها حكايات الجن كواقع . ولكن حكايات الجن حين تهبط الى الطبقات الدنيا فهي تنظر اليها على انها رسالة تتعلق بالشكل الذي يجب ان يكون عليه العالم الحقيقي تماما لا المليء بالضنك والعسف . ومع ذلك فالانسان لا يريد ان ينكر عليه حلمه الخالد في عالم حقيقي اكثر عدلا . او لا تساعد حكايات الجن على اضاءة شعلة صغيرة من الامل في قلوب كثيرة ؟

ويختلف الباحثون في تعليل هذا الشكل من القصص وليس ثمة اجماع في الراي حولها وان تكن المذاهب تلتقي في الغايات . يقول جان دي فريزر :

« في بعض الاحيان تكون ابسط النماذج والاشكال هي اعسرها على الشرح والتفسير . وربما كان ذلك راجعا الى اننا نقيم المشاكل المرتبطة بالموضوع على انها غاية في البساطة والوضوح ومن ثم لا نسمى لتعميقها ، اصف الى ذلك ان هالة من البدائية والاصالة تحيط بالشكل الادبي الذي درجنا على اعتباره شعبيا واسع الانتشار . ونحن لا نكاد نجرؤ على تدنيس هذه الهالة بتحليل الموضوعي الجاد . ولما كان هذا الشكل موروثا من تقاليد المجتمع المحلي الذي نشأ فيه فهو يشارك هذا المجتمع سدا جنته ، واذا حاولنا اقتفاء اثر الشخصيات المبدعة الواعية بالتقاليد فلن نجد غير ركام من المجهول لا شكل له . . . ولا غرابة في ان اللفظ قد رد الى عصور ما قبل التاريخ على نحو يتيح اخفاء مشاكله وراء نقاب من الفموض » .

ويذهب باحثون اخرون الى ان الانسان لولا ان اخترع قصص الجن لكان على الجن ان توجد بانفسها في العالم ، والا فكيف كان للبشر الفانين ان يتأقلموا مع فكرة الاغراض المختفية ومع سوء ما يجري في العالم ؟ لقد ساعدت الجنيات الاهل طوال قرون على حل اشكالاتهم الصعبة مع سوء تصرف الاطفال ، اذ حمل الشياطين الصغار الاشرار مسؤولية الكثير من هذه التصرفات . وحين كانت الاشياء تصطرع في الليل كان من الافضل الشك في الجنيات بدلا من القاء التبعات على مخلوقات اكثر مادية وعدوانية . وما هو اكثر اهمية ان المخلوقات المجنحة تلك تعيش حياة عابثة وهوائية وغير مادية خارج امكانات اغنى الشهوانيين والعابثين من البشر ، بل لعل حياة تلك المخلوقات تصبح طموحا لان هذه المخلوقات تستطيع ان تفعل كل ما لا يستطيع فعله الناس وهي تخلق نسيجاً ميماسكاً في امور غير متماسكة ، انها تعطي صورة دقيقة لمضمون

اللاوعي لدى كل شخص .

والخصيصة الظاهرة لحكايات الجن هي ما يظهر فيها من عناصر خارقة كالكائنات التي تبدو مجسمة ومشخصة بصورة آدمية كالغفاريت والاقزام والحيوانات النافعة كالحصان الذي وهب حاسة النطق كالبحر وتحول الآدميين الى حيوانات واشياء ... وينصرف قسم كبير من الباحثين الى اعتبار قصص الجن قالباً من قوالب الفن الراقى استهدف استبعاد الحدث الواحد وحقق قالباً نمطياً للزمان بدرجة معقولة . وقد لوحظ وجود اساطير قديمة في حكايات الجن ، ولم يكن بالوسع تفسير هذه العلاقة الا بالقول بأنه ما ان تخلت الاسطورة عن مضمونها الديني حتى جاءت حكاية الجن الى الوجود منبثقة عن الاسطورة . وما كان جاداً ومصوناً على نحو لا يقبل الانتهاك ، في وقت من الاوقات ، يصير الان مجال مغامرات لوجهة نظر تعيد بناء العلاقة مع الميثولوجيا . والظاهر انه من الاسهل الافتراض بأن حكايات الجن قد فصلت نفسها عن الاساطير كنوع مستقل في جو يسمح بالتعلق بالوهم في حياة بلا مشاكل ، حياة تعاش بروح متفائلة قائمة على الاعتقاد بأنه لا توجد مشاكل بلا حل . ولا بد ان تكون الاسطورة قد فقدت شرعيتها وضعفت المواقف البطولية قبل ان يتمكن التقييم السليم لابتكار حكايات الجن ، الخفيفة الظل ، من الوجود ، وهذا ما ينبغي تحديده بالنسبة الى كل امة .

♦ ♦ ♦ ♦

ان ما سبق عرضه في شيء من الاسهاب ، قد يعيننا على تأمل هذه الظاهرة المختلف في تقييمها ، في كتاب الف ليلة وليلة ، والتي غالباً ما تحسم باليسير الهين من التعليل والتأويل اكتفاء بكلمات ونعوت مثل : احلام اليقظة او قصور التفكير الشعبي وتعلقه بالخرافات ... الخ . وتوحي هذه الاوصاف والنعوت ان

هذه الظاهرة التي جاءت على ميعاد مع مثيلتها في أوروبا ، التي كانت تتحفز لوثبتها ، لم يكن لها شأن او داع في حياة جزء من المجتمع العربي او انها من بسائط الامور التي لا دلالة لها ولعل الاغضاء عنها اولى ، اي ان هذا الكتاب لم يكن له من ميزة سوى ترداده لقصص السحر القديمة التي من شأنها التعلل بالالوهام والغيبيات والتي تمثل عدم وعي الانسان لوعيه او انفصام الانسان مع نفسه وقد خلع على تلك القوى ، التي يمثلها السحر واضرابه ، جوهره كإنسان تخلص من تقييد الوجود الفعلي وما يستدعيه من تطوير الطبيعة والمجتمع والذات البشرية . ولا يمكن للمرء ان يأخذ بهذا الرأي كليا وان يقطع به كحقيقة مسلم بها لا تقبل النقاش ، الا اذا اسقط المرحلة الحضارية والتقدم الفكري الذي كانت عليه تلك الرقعة من الارض العربية ، وما بلغته الحياة من تطور حتى في بدايات العلوم التجريبية .

لقد تناولت الليالي موضوعات السحر والجن والخوارق وكل ما هو عجيب في تمكنه ، فضلا عن التنجيم ومعرفة الطالع وتفسير الاحلام . ولئن كان الفصل فيما بينها صعبا لتداخلها في القصة الواحدة ، فليس لذلك كبير اهمية لان دواعيها تكاد تكون واحدة . ولا ريب في ان القاص كانت له الملاحظات التصويرية او تقريرية الى موضوع السحر واثره على خلاف بقية الموضوعات . والسحر ، كما يبدو من خلال القصص ، نوعان : سحر اسود يحارب وسحر ابيض يستساغ . ويورد القاص خبر ذلك الملك الهندي الذي كان « اذا وقع في يده ساحر او ساحرة القاهما في جب خارج المدينة ويتركهما بالجوع الى ان يموتا . » وفي حكاية « زواج الملك بدر باسم . » يورد القاص وصفا لرجل شاهده بدر باسم في جزيرة الساحرة ، وهو رجل مؤمن لا يوجد في زمانه اسحر منه ، ولكنه لا يستعمل السحر الا عند الاضطرار . اليه ولا سيما ابطال « سحر الساحرة الملعونة » .

وفي حكاية « علي الزبيق المصري » يشار الى الساحر عذرة اليهودي ولم يشر الى ان اذى ما قد ناله من السلطة بسبب سحره . ومجمل ما يمكن استخلاصه في هذا الشأن ان القاص لم ينظر الى السحر نظرة استنكار او شجب مطلقين .

كما ان قدرة الجن ، شأن السحر والسحرة ، قد تكون وسيلة لبلوغ اغراض خيرة او شريرة . ودورها في الليالي كثيرا ما ينصرف الى حمل البطل الى مسافات بعيدة او الى بلاد لا يصل اليها انسي . والعلاقة بين الانس والجن هي علاقة قوية منظمة ، كل منهم يعرف حدوده ، فالانس لا ترضى عن قوة الجن الخارقة وتريد ان تستغلها لنفسها والجن تعرف عنصرها فتأبى مثلا او تستنكر ، في القليل ، زواج جنية منها بانسي ، ولكن الجن تعرف فضل الانس عليها . وقد تصور الانس عالم الجن في غموضه ، ولكنهم تصوره ارهاطا واشتاتا وممالك وجندا كما تصوروا عالمهم ، اما حياة هذه العناصر الخارقة للطبيعة فحياة آدمية محضة وما يميزها من الانسان قوتها الخارقة ، واما اكلها ومسكنها وعواطفها وعاداتها فهي صورة حياة البشر .

وبحسبنا ايراد بعض النماذج او الاشارات المعبرة التي تكشف عن بعض المعاني او بعض التخيلات التي حفلت بها تلك الحكايات في المجالات التي استعرضناها ، وكيف انعكست في ذهن القاص او القصاص الشعبي ، وبالتالي كيف انعكست في اذهان مستمعيه او قرائه . ففي حكاية « جودر بن التاجر عمرو واخويه » اشارة الى جماعة من المغاربة علمهم والدهم الرموز وفتح الكنوز والسحر وصاروا يعالجونه حتى خدمتهم مرد الجن والعفاريت . وترد اشارة الى كتاب اسمه اساطير الاولين مذكور فيه سائر الكنوز وحل الرموز . اما كنز الشمردل ففيه : « دائر الفلك والمكحلة والخاتم والسيف » . والخاتم له مارد يخدمه اسمه الرعد القاصف ، ومن ملك هذا الخاتم لا يقدر عليه ملك

او سلطان . اما السيف فلو جرد على جيش وهزه حامله لهزم الجيش ، واذا اراد افناء هذا الجيش افناه ، اذ يخرج من ذلك السيف برق من نار فيقتل جميع الجيش . واما دائر الفلك فان الذي يملكه يمكنه ان يوجهه فيرى اي مكان في الارض ، واذا غضب على مدينة وجه الدائرة الى الشمس ، واذا اراد احراق مدينة احرقها ، واما المكحلة فان كل من اكتحل بها يرى كنوز الارض . وفي حكاية اخرى اشارة الى خاتم الملك المرصود الذي اذا حركة خرجت منه بارقة ترمي رأس من يروم الملك قتله . وثمة اشارة الى طاقية الاخفاء والى قضيب من يملكه يحكم على سبع طوائف من الجن ، وتشير الحكاية الى ان صانعهما امضى مائة وخمسا وثلاثين سنة يعالج تدبيرهما حتى احكمهما غاية الاحكام وركب فيهما السر المكنون واستخدمهما الاستخدامات الغريبة ونقشهما على مثل الفلك الدائر وحل بهما جميع الطلاسم .

وكثيرا ما تختلط هذه القدرات في خلد القاص بما يشبه « العلم - الوهم » ، اي يضعها قيد امكان العلم وقدرة الذكاء البشري ، وتشير احدى الحكايات الى دهان يدهن به الجسم فاذا تم ذلك امكن النزول الى الماء والعيش كرجال الماء . ويشار الى حصان طائر يحمل راكبه ويحط على سطح فيضربه بذيله ويتلف له عينه ثم يفر منه . وفي حكاية « الحكماء اصحاب الطاووس والبوق والفرس » نجد ان الطاووس يؤذن بالوقت فكلما مضت ساعة من ليل او نهار يصفق بجناحيه ويزعق والبوق اذا وضع على باب المدينة يكون كالمحافظ عليها، فاذا دخل المدينة عدو يزعق عليه هذا البوق فيعرف ويمسك باليد . والفرس اذا ركبها انسان اوصلته الى اي بلد شاء . وفرس الابنوس هذا فيه زر للصعود وآخر للهبوط ، وهناك سرير « حسن مريم » الذي يسير على الريح فضلا عن بساط سليمان .

وقد سبقت هذه القصص التي تعبر عن شوق الانسان الى الطيران قصة « ايكاروس » ، ولكن ايكاروس الاسطورة كان له جناحان من الشمع وقد سقط عندما تأخر عن النزول وطلعت الشمس ، اما ابن فرناس ، الحقيقة او الخيال ، فقد « نسي » ان للطائر ذيلا فلم يفلح ، اما فرس الابنوس فاكمل صناعة او صنعة ، يصف القاص كيف يمتلىء بالريح فيرتفع بعد تحريك زر الصعود ثم يهبط باعتماد زر الهبوط ، ولكن القاص ، حين يواجه الواقع العملي وامكانياته وعجز العلم عن تحقيق الرغبة او التشوف ، ينهي امر الآلة او الاداة بانتهاء المغامرة او عنصر الاثارة .

فرس الابنوس بعد ان يعود بابن الملك الى ابيه ويفرح الوالد بعودة ابنه يعمد الى كسر هذه الآلة او الاداة ، ومثل ذلك حدث لحسن الصائغ البصري الذي حصل على طاقة الاخفاء والقضيب اللذين المحنا اليهما ، وهما من صنع السحرة ، اذ يقابله في الطريق « الشيخ » الذي يسر له الذهاب الى جزر الواق الواق ، فيسأله ان يسلمهما اليه ، وقد تم ذلك ، وقد لامته زوجته على التفريط بهما ، اذ لو احتفظ بهما وابقاهما لكان ملك الارض بطولها . ويشبه ذلك مصير « حجير الفلاسفة » او مصير الذين يحاولون صنع الذهب من معادن ادنى قيمة ، وان يكن المنع او الاستحالة منبعثا من خوف الحكام ، فكأن القاص قدر ان السلطة والنفوذ رهن بهذا الاصفر الرنان ، ففي توافره ما ينتقص من اصحابهما ، لذلك يشير الاعجمي على حسن الصائغ البصري عدم افشاء ما حدث « اذ قد يسمع الحكام بانهم يصنعون الكيمياء فتذهب ارواحهم » .

وكان ثمة في عالم العصر الوسيط قدر كبير من البحث الخاص السري يقوم به الكيميائيون القدامى (السيميائيون) الذين يجنح المصريون هونا ما الى المبالغة في احتقارهم . وكان هؤلاء الكيميائيون على اتصال وثيق بصناع الزجاج والمعدن وبأهل الاعشاب والعقاقير وصناع الادوية في زمانهم ، الذين

توغلوا في اسرار كثيرة للطبيعة ، ولكن نفوسهم كانت مشبعة
بالفكرات العملية ، فلم يكونوا يطلبون العرفان وانما القوة . وكانوا
يرغبون في ان يصطنعوا الذهب من المواد الازهد منه ثمنا وكيف
يجعلون من الرجال اهل خلود بوساطة اكسير الحياة وما الى
ذلك . وحدث انهم عرفوا عرضا ، في اثناء ابحاثهم ، الشيء
الكثير من السموم والاصباغ وعلم المعدنية وما اليها ، واكتشفوا
مواد عاكسة متنوعة وشقوا طريقهم صوب الزجاج الصافي ومن ثم
العدسات والآلات البصرية . وكان يرتبط بالكيميائيين القدماء
ارتباطا وثيقا المنجمون الذين كانوا هم كذلك جنسا عمليا
وكانوا يدرسون النجوم لينبئوا الناس بطالعهم وكان يعوزهم
ذلك الايمان والتفهم الاوسع اللذان يحملان الرجال على مجرد
دراسة النجوم .

ولنتأمل ما كان يقوله روجر باكون في القرن الثالث عشر ، على
سبيل المقابلة ، وهو من رواد التخيل العلمي :

« ان ماكينات للملاحة البحرية امر في الامكان من غير
الجدافين ، فان سفنا كبيرا تناسب البحر والنهر على السواء
ويقودها رجل فرد يمكن ان تسير بسرعة اعظم مما لو كانت
غاصة بالرجال . وعلى هذا النحو يمكن ان تصنع العربات ذات
المناجل التي كان يحارب عليها الاقدمون فيما يعتقد الناس .
والآلات الطائرة امر محتمل حتى ان الرجل ليستطيع ان يجلس في
وسطها يدير وسيلة ما ، تدف بها اجنحة اصطناعية للهواء
على مثال جناحي طائر يطير »

ولم يغب البحر واعماقه عن خيال القاص ، اذ اورد ما يفيد
ان هناك دهانا تطلّى به القدمان يمكن الانسان من السير على
الماء والغوص ، ولكن البحر ، على خلاف الفضاء معمور بأناس هم
اناس البحر ، كما هو الامر بالنسبة الى البشر على اليابسة .
ان محاولة العقل الوصول الى ما يتملاه في الخيال ، كما كان ،
رهن بتحقيقه او الشروع في تحقيقه في الواقع ، والا فالمنطق

العقلي يؤثر ان يظل ذلك قيد السحر او الاسطورة او قيد الظاهرة الفريدة التي تنتهي بانتها القصة ، وهكذا يظل الحل رهين الخيال والمستقبل .

ولا ريب في ان جانبا من التطلع العلمي يمكن اخذه بعين الاعتبار ، ولكنه يفتقر الى الاسس العلمية ودرجة من التطور العلمي تسمح بتخيل امور محتملة الحدوث او الوجود ، ضمن منظور زمني محدد ، على غرار الرواية العلمية التي تستند الى وقائع محتملة الوجود . لقد كان بساط الريح « ممكنا » في نظر القصاصين العرب ، في ذلك الزمان ، ولكن هذا الامكان مرتبط بقوة سحرية ، على خلاف ايمان الانسان المعاصر بوجود الصواريخ العابرة للقارات او الداهية الى القمر او العائدة منه ، لان ايمان عصرنا يشيد على قاعدة لا يشك احد في صحتها وصلابتها ، الا وهي القاعدة العلمية . ويظل صحيحا ان كاتب الامس ككاتب اليوم يود ان يمدد الواقع بتكهنه بنتائج غير معروفة ، بدءا من رغبة في ارواء التعطش الى المعرفة في الماضي وبدءا من النتائج التي توصلت اليها العلوم حاليا . ويظل مثل هذا الاديب سباقا في مجال التطلع العلمي على اساس التجربة الجمالية التي يملأ بها فجوات المعرفة في ذلك الحين والتي اصبحت من هوادي هذه المعرفة العلمية . يقول ميشيل باتور : « عندما نتصور العالم تصورا علميا نتصور ان فيه فجوات وحقولا شاغرة تستطيع مخيلتنا ان تجعلها تفص بالمشاهد والكائنات الغريبة . ان هذا الجانب من الرواية العلمية المتخيلة يرتبط بتقدير جدير بالاحترام ، فقد كان دانتى اذ يضع جحيمه داخل الكرة الارضية ومظهره في القطبين وجنته في الكواكب ، كان يعكس بذلك لاهوته في المجالات الشاغرة التي لم يكن علم الكون في القرون الوسطى قادرا على تفسيرها » .

وهكذا تختلف تصورات فترة عن تصورات الفترة التي سبقتها فتصور الاجواء اللامتناهية التي كانت تستثير الخوف

والرهبة لم يعد يجد أسبابه في حياتنا . ورغم ان تصورات من يليننا ستختلف عن تصوراتنا قدر اختلاف تصوراتنا عن تصورات العصور الوسطى ، فسيظل الكون لغزا كبيرا بالنسبة الى الانسان ومدعاة لاستثارة خياله .

ويظل التشوف الانساني اقوى من المخاطر التي يتعرض لها في التعامل ، سواء في نطاق المعارف العلمية المعاصرة او في نطاق ذلك القصص الشعبي الذي تفصلنا عنه مئات السنين ، والذي كانت وسيلته الخيال والتصور العلمي من خلال النزعة الجمالية ، فكم من الابواب الموصدة المرصودة التي ينبه على ابطال الحكايات بعدم فتحها وكم من الحجرات التي ينصح لهم بعدم الدخول اليها ، ولكن الفضول الانساني وروح المغامرة يتغلبان على التحذير وينجح غالبا هؤلاء الابطال في مغامراتهم ، انها صورة من صور المغامرة الانسانية في كل زمان ومكان . ولا تقف محاولات العلم او التعلم او اظهار قدرة الانسان او تفوقه ، باعمال ذكائه والحيلة ، فالكتاب مليء بهذه المحاولات التي تحمل نكهة الغايات التي يباكرها الادب ثم يأتي العلم والمنطق فيسبغان عليها رداء القوانين العلمية . وبذلك يمكننا ان نضيف الى هذه الانواع من القصص او هذه الموضوعات اشكالا اخرى تتعلق بالحيوان والنبات والمعادن والاحجار الكريمة .

ومن المعروف ان حكاية الحيوان في ايسر صورها حكاية شارحة او مفسرة ، ولكن هذا القصص عن الحيوان وصفاته قد يفترون بشيء يشبه الاساطير ، ويمكن ان يكون الغرض الاصلي لحكايات الحيوان هو ان تشرح حقيقة في الطبيعة ، ولكن الحكاية الخرافية ، بعامة ، ترمي الى اظهار غايات اخرى ، فبجانب العظائم التي تستهدف من قصص الحيوان نجد ان الفواصل بين عالم الانسان وعالم الحيوان لم تكن محترمة كل الاحترام . وقد كانت العلاقة بين الانسان والحيوان ، من قديم الزمان ، مصدر خيال كثير في اذهان الشعب ، فالانسان كالحيوان في

الكثير الهام ايضا . ولئن سهل تحديد هذه الفوارق في الواقع وفي العلم فان ميدان الخيال طلق تختلط فيه الصور وتتوالد كما تشاء دون قيد حتى ليصعب ايجاد الفواصل احيانا . واذا وضعنا جانبا اشكالا من تصوير ممالك القردة ، التي لديها كل ابهة الملك ، وكذلك الموائد والصواني الذهبية والفضية ، وكذلك مملكة الطيور وما اهداه ملكها الى سليمان بن داود ، والحيات التي كثيرا ما يقترن وجودها بالكنوز من ذهب وفضة وياقوت وزمرد ، وهي تكلم الانسان وتخدمه ، اذا وضعنا جانبا كل ذلك وجدنا هذا التداخل بين مملكة الانسان والحيوان حتى في مملكة الاخساس والشعور . ونحن واجدون في حكاية « انس الوجود . » ان انس الوجود هذا استقبل الاسد وقد ايقن انه هالك ، وكان قد قرأ في الكتب ان من خادع الاسد انخدع له لانه ينخدع بالكلام الطيب وينتخي بالمديح ، فكلمه كلاما حسنا ، فلما سمع الاسد مقالته تأخر عنه وجلس مقعيا على ذنبه ورفع رأسه اليه وصار يلعب رأسه ويديه . ثم انشد انس الوجود شعرا فلما سمع الاسد شعره مشى نحوه بلطف وعيناه مغرورتان بالدموع ، فلما وصل اليه لحسه بلسانه وأشار اليه ان اتبعني .

وكما تتداخل الحياة البشرية في كل مكان من هذه الارض مع حياة النبات وتعتمد عليها ، ففي الماضي كان الانسان الذي لم يبلغ مبلغ العلم بمملكة النبات يحمل مجموعة من المعتقدات والخرافات ومن ابرزها ، ان لم يكن ابرزها على الاطلاق ، ان ينسب الى النبات صفات حيوية او احيائية . ففي المرحلة الحيوية من التطور الديني كانت ترادف الحياة الروح ، وتكون الروح صورة للنفس الانسانية على نحو من الانحاء ، وعندما بلغت عقيدة الحيوية مرحلة الاعتقاد بأن للالهة صفات البشر ، صارت روح الشجر جنية الاحراج او جنية الشجرة تحيا معها وتموت بموتها او اصبحت روح الشجر في شمالي اوروبا امرأة المراعي . وقد كان للقاص في الف ليلة وليلة رؤية مقاربة

ومتميزة عندما يروي ما يصادف في جزيرة واق الواق من شجر
ثمارة نساء محلولات الشعور وفي جزيرة اخرى ثمار تضحك
كالانسان .

ومن الخطأ ان نفترض ان هذا « الفولكلور » عن الحيوان
والنبات يدين فقط بوجوده لغوامض الحياة ، فمن المرجح ان
يكون التمييز بين الطبيعة العضوية والطبيعة غير العضوية
هو نفسه نتيجة عمليات عقلية تتصف بقدر كاف من التقدم .
فالانسان ، في القصص الذي نحن بصدده ، ينظر الى الاحجار
والمعادن دون نظرتة الى الحيوان والنبات ولكنه يعطيها قدرا
من السلطة والنفوذ ، ففي هذه القصص اشارات الى خواص
مجازية في بعض المعادن والاحجار كأن تجعل حاملها خافيا عن
الانظار او تحميه من النار والماء او تحذره من الاخطار الوشيكة
الوقوع او ان تكون احجارا لا وجود لها وانما يرغب الانسان في
الحصول عليها مثل « حجر الفلاسفة » ويمكن ان تكون قصص
المعادن والاحجار الكريمة انعكاسا لما كانت تمثله العصور الوسطى
ولما كانت عليه صناعتها من التقدم ، ولعلها تفترض ، بلا نزاع ،
وجود شيء من النظر العلمي وان يكن يبدو خاطئا في معايير
العلم الحديث . ويذهب بعض الباحثين الى ان مثل هذه القصص
تقوم فيها العلاقات على شيء من وحدة الوجود التي ترفض
ان تقيم فارقا بين الطبيعة وبين الحيوان والانسان .

ولا ريب في ان ذلك كله ينطوي على جانب من العلم والتعليم ،
ولا بد ان يصبح اللامعقول معقولا كما لا بد ان ينتظم الخلط في
شكل شائق منظم . والحكاية اذ تود ان تروي غرائب عالم الواقع
وغرائب العوالم الاخرى ، تود ان تفسر الحقيقة الدنيوية اي
حقيقة عالمنا حينما نتساءل مثلا عن السبب الذي من اجله
كان الجبل ، جبل المغناطيس ، يجذب اليه السفن ..

★ ★ ★

بيد ان لهذا القصص وجهها آخر ، وليس ثمة تعارض او تناف بين الوجهين ، لان الانسان لا يواجه الحياة والوجود كمقل محض وفكر منطقي وانما يواجههما ايضا رغائب واهواء وحاجات مادية وروحية ، لان الانسان من الوجود ، بمعناه الكلي ، كائن متعدد الابعاد .

ولئن كانت الحكايات الخرافية لا تتضمن في اساسها اشارات جغرافية حقيقية او تاريخية حقيقية كما انها لا تحتوي على اسماء حقيقية ، وانما تلعب دورها في عالم خيالي وتميل لان تكون حوادث جزئية انتظمت في وحدة مثيرة ، فان الحكايات العربية في الليالي تمثل على الغالب طابع البناء القصصي . ومن وراء هذا الطابع القصصي تغدو الحكاية الخرافية لا غاية في ذاتها ، وان يكن لها بعض ما للحكاية الخرافية بعامة في نفوس الناس ، وانما وسيلة وتكملة لغايات اخرى ، وسائط لاهداف يستشعرها القاص ويتوخاها ، في غلالة من الخيال والسحر ، فتتناوب الوعي او اللاوعي ، ولو تجافى عن المأثور العقلي العملي الذي طبع الثقافة العربية من خلال روحية خصبة لا تجعل الانسان ينسى نصيبه من الدنيا ، لان الانسان العربي ، في زمن الليالي ، لم يعد يحمل اشراقات الالهام الاولى التي حفلت بها حياته في تلك الحقبة والتي كانت من صميم الحياة الاجتماعية وصميم الحياة الثقافية فيها . ومهما يكن من امر فان الشق الخرافي يظل قليل الشأن في سياق قصة مكتملة المعاني والغايات . لهذا يمكننا ان نتجاوز الفكرة الشائعة من ان الحكاية الخرافية لا تعيش الا في اطارها الخاص ولا تمثل الا « مضمونا ساذجا » لان حكايات الف ليلة وليلة لا تبدو ساذجة وليست ذات بعد واحد او مسطحة او ذات أسلوب تجريدي ، بل هي اكثر واقعية وفنية من امثالها من الادب الشعبي وحتى المدرسي ، عندما تنشئ علاقة وصلة بين عالم الخوارق وعالم البشر الممكن ادراكه ، كما ان شخوصها تتجسم احيانا ويكون

لها عالم داخلي .

ولعل اول هذه الغايات واهمها هو اقترانها بالرغائب ،
رغائب عامة من جهة ورغائب مشدودة الى زمان ومكان وفترة
تاريخية محددة . وقد سبق لاقدم الشعوب ، بحق ، ان حققت
رغباتها في حكاياتها الخرافية ، وتلكم هي الرغبات التي لم
تظفر بتحقيقها قط في الحياة . فكما ان الاطفال يرسمون
بخيالهم ، حتى اليوم ، ارض الاحلام حيث كل شيء جميل ومشرق
ولطيف ، وحيث تؤدي الاعمال وتقدم الاطعمة من تلقاء ذاتها ،
فالمأكولات واللحوم المشوية التي لا تنضب قط والاسلحة التي
تصيب دائما والطائر الذي يضع بيضا من الذهب والخواتم التي
يستطيع الانسان عن طريقها الحصول على كل شيء ، كل هذا
وغيره يرجع في شق من اصوله الى مثل هذه الخيالات التي
تمليها الرغبة .

ولكن الرغائب في الليالي ، وتلك ميزة تختص بها ، لا
تعيش في عالم الخيال المحض ، انها تعيش على التخوم ، على
الحدود بين الممكن وغير الممكن ، بين الواقعي الانساني واللا
واقعي الخارق . وتترجع هذه الثنائية بين ما تجلوه الحكايات
من وجود لجهد الانسان او سعيه او حيلته وبين الوساطة
المحضنة التي تيسر له رغائبه ، بحضوره الانساني او بعدمه .
والامثلة تترى في الحكايات ، ففي حكاية « ابي محمد الكسلان
مع الرشيد » نجد ان الغنى يأتيه على كسله عفوا دون جهد او
مشقة عن طريق احداث غريبة عجيبة ، ذلك ان ماردا في
صورة قرد يسر له اولا سبل الثراء ثم حملت له الفعاريت ثروات
مدينة الناس وظلت رهن امره في كل ما يطلب . ولا نجد مثل
هذا الغياب للجهد البشري ولا هذه الوساطة الكاملة في حكاية
اخرى مشهورة هي حكاية « معروف الاسكافي » الذي كان فقير
الحال وكانت امراته « فاطمة العرة » تسيء معاملته وتضربه
وتتشكى منه للقاضي ، فرق عفريت لحاله وحمله الى ارض نائية

اوهم اهلها انه من كبار التجار ، وراح يستدين من تجار المدينة ويوزع على الفقراء ما استدانه وامعن في تظاهره بالغنى حتى فتح له الملك خزائنه يغرف منها ما يريد وزوجه بابنته .. وعندما اوشك ان يفتضح امره خرج من المدينة هاربا فوقع على كنز وخاتم يأتمر بما يطلب منه وراح يسر له المال الكثير والجواهر ، فعاد الى البلدة ورد الديون مضاعفة الى اصحابها وخص الملك بالجواهر .. ولكن الوزير تمكن من الحصول على الخاتم فاستعمله ونفى « معروف الاسكافي » ومعه الملك السبي ارض الخراب ولكن ابنة الملك تعمل الحيلة فيقتل الوزير ويموت الملك ويصبح معروف الاسكافي ملكا مكانه .. وفي اثناء ذلك تلحق به زوجته السابقة التي فر منها وتحاول اخذ الخاتم فيقتلها ابنه .. وبراعة هذه القصة وجمالها وطرافتها ان العنصر الشخصي او شخصية معروف الاسكافي ، بما فيها من خبث محبب ، هي التي اعطت الحكاية رواءها وتترافق فيها الخوارق مع المسمى الانساني .

ولئن بدت هذه القدرات الخارقة في خدمة بطل او شخصية او فرد فهي وسائط من جهة ، والرغبة كما اسلفنا تستدعي مثل هذه الوسائط ، ولكنها في الكثير من الحكايات رهن من يملكون السلطة الشخصية والنفوذ والشجاعة والاقتدار والدكاء والحيلة .. وهي تلعب دورا في قيادة البطل الى الهدف المحدد من قبل ، وحيانا تعاديه هذه الوسائط فيتغلب عليها بذكائه او بوسائط اخرى .

ومما لا ريب فيه ان فكرة الخوارق قديمة قدم الآداب الشعبية ولعل الذين تخيلوها فصوروها انما ارادوا تلمسها او وعيا ان يصنعوا مثلا أعلى ينبغي ان تحققه الحياة الجارية يوما ما . ولا يعني ذلك ان الموضوع والغاية ظلا حتما ملازمين لهذا النوع من القصص ، اذ من المحتمل ان يبقى الشكل الادبي قائما بعد زوال دواعيه او تبدلها ، وان يعاد رسم الصور القديمة

او استحداث صور مماثلة لها ذهابا مع الشكل دون تمام الموضوع او الغاية . ولعل القاص من خلال هذا المبتغى الغامض او اللاواعي كان في بعض قصصه بحاجة الى هذه الوسائط ليحكم بها العقدة الفنية .

وتذهب احيانا هذه الرغائب بعيدا فسي خيالات الانسان فتحتضن فكرة الخلود وما رافق النفس البشرية منها ، فنجد في حكاية « حاسب كريم » اشارة الى الحية التي تشير الى وجود نوع من العشب « من اكل منه لا يموت الى النفخة الاولى » . ولعل هذه الحية تذكرنا بمشيلتها في ملحمة جلجامش التي سرقت منه نبتة الخلود ، ولكن الحية في الليالي تلعب عكس دورها في الملحمة البابلية .

ومهما يكن من امر ففقدرة الانسان لا تتوارى او تنقضي ازاء هذه الظواهر الخارقة التي تحدو عليها فكرة الرغائب ، فنجد صيادا في احدي الحكايات يتغلب بعقله وحيلته على الجني ويعيده بارادته الى القمم كما يمكن للانسان ان ينال من الجني عن طريق التعاويذ اذا عرف مقتله ، فاحد الجن لم يكن بالوسع قتله الا بمعرفة اين يضع روحه ، وهناك ادوات للجني اذا اخفاها عنه الانسان او حرمة منها افقده الكثير من قدرته هذا ان لم يكن جميع ما يتمتع به من قوة خارقة .

ولا حاجة بنا الى الحديث عن الغايات الاخلاقية التي تنتحلها هذه القصص ولا حاجة بنا كذلك ان نطيل التعقيب على انها ليست الاداة المناسبة لحمل الافكار الرفيعة او التعاليم الدينية والاخلاقية السامية ، وذلك ان هذه القصص تعترف كسائر انواع القصص الشعبي بفلسفة واحدة هي فلسفة الامر الواقع العادي بل القاسي البحت الذي يعدل الخيال من قسوته بالخوارق والوسائط ، في تجاذب بين المعقول واللامعقول .

ولعل عملية التجاذب او التقابل هذه هي التي اسبغت الكثير من الطرافة او الفكاهة على هذه القصص والتي يمكن

تفسيرها في ضوء المعارف العصرية التي تذهب الى ان الفكاهة هي التي تنقذ الجدي من الانقصام المأساوي ومن التشنج المتحيز، ولا يستطيع الطفل اتيان ذلك وانما الراشد هو الذي يستطيع ان يلتمس السخرية المعارضة للمألوف ، وتمضي سخريته مستندة الى حقيقة عليا تفعل فعلها باسم جدية عليا (الحقيقة، العدالة ، العقل) ، اما الفكاهة فتتمضي حتى ترفض الجدي السامي ، فهي في موضع اللامبالاة من العقل واللاعقل لانها وراء المنطق واللامعقول ، وهي لا تنشد البرهنة على ان هذا النسر ليس سوى ديك بل يكفيها ان تظهر الديك وان تلعب بمرح لعبة الاشياء ولتظهر ان ذلك شيء وانه ليس بالامر الهام . الفكاهة ، جملة او عبارة او حكاية ، تأخذ شكل واقعة عندما يكون الآخرون قد فقدوا التفكير فيها .

وهذه الفكاهات او الحكايات المرحية ، سواء اخذت شكل الاحدوثة الصغيرة المنشورة ، التي تحكي نادرة او سلسلة من النوادر وتنتهي الى موقف فكه مرح ، او انها تخللت الحكاية كوحدة فنية مستقلة متكاملة في نسجها القصصي ، فموضوعاتها مأخوذة من الحياة اليومية وتندرج فيها عناصر الخوارق ، وحين تظهر هذه الخوارق تكون وظيفتها ان تخلق القاعدة التي يقوم عليها الموقف المرح لا ان تخلق الموقف نفسه . والحكاية المرحية ليست محددة التاريخ ، ذلك انها نشأت منذ ان انشأ الانسان نظاما اجتماعيا ، ايا كان هذا النظام ، وهي لا تخلو دائما من تجاوز المألوف في مجال الادب او التأديب الاجتماعي .

ويكفي المرء ان يرجع الى قصص النساء اللاتي يخدعن أزواجهن وإلى صورة المرأة التي استدرجت المعجبين بها ، وهم من كبار المسؤولين ، وأعدت لهم صناديق تخفيهم فيها بعد إيهام كل منهم بأن من تلاه من طارق الباب هو زوجها ، او ان يرجع الى حكايات الحلاق الثرثار ومعروف الإسكافي والدليلة المحتالة . وليس ابطال

الحكايات اولاء فوق مستوى الناس العاديين بل نجد ، على النقيض ، ان هؤلاء الرجال والنساء الذين يتحركون في الحكايات المرحية هم شخصيات دارجة تواجه مشكلات ملموسة وتتعرض للنزوات المألوفة. ويلتقي المرح مع اخويه الهزء والسخرية في عنصر هام ، هو ان الضحك الذي ينشأ عن الدعابة او ينبت من الهزء والسخرية انما يكون على حساب انسان آخر او جماعة اخرى او قيم او مواقف او اشكال من السلوك فقد الناس الايمان بجدواها ولم تعد لها حرمة في النفوس الا بقوة الاعتياد والاستمرار . وقد عرفت العصور جميعا والمجتمعات الانسانية كافة انواعا من هذه المظاهر الضاحكة التي يجد الناس مادتها في حياتهم وحياة من حولهم . انها وسائل تقويم لما تصلب او تشنج في الحياة ، وسيلة لتجاوز بعض صور الفثاة والركاة والقباحة والجمود في المجتمع ، والتي لولا تجاوزها عن طريق الاضحاك والضحك لكره الانسان نفسه ومن وما حوله ، في احيان كثيرة، انها المحار الذي يحول حبة الرمل الى لؤلؤة .

الفصل التاسع

الايدولوجية من خلال

الطوباوية او المدينة الفاضلة

لعل المامة يسيرة بمفهوم الايدولوجية تعين على البحث دون ان نوغل في شعابها الوعرة . ان عالم الايدولوجية هو ، بالفعل ، عالم الافكار والمشاعر معا ، وتأثيرها يمتد الى العقل الواعي والعقل الباطن معا ، وهي لا تكتسب كامل فاعليتها ما لم تستبطن وما لم تتمكن من الغرائز ، وتمكنها الدوافع اللاشعورية من العمليات الواعية والمنظمة عقليا . ولا ريب في ان الايدولوجيات القديمة كانت تنطوي على الكثير من الوعي الخاطيء او الخادع ، ولكننا لا نستطيع الافتراض بأن الزيف الايدولوجي هو دوما زيف مقصود وان الوعي الخاطيء هو دوما خدعة واعية . ولا نستطيع ان نتجاهل ان العجز عن ادراك الحقيقة ليس مسألة ارادة ودوافع وانما قد يكون ناتجا عن مستوى التطور المادي والفكري للمجتمع . وايا كان الامر فهي مرآة بثلاثة وجوه مهمتها ان تعكس

للطبقة السائدة صورة عن ذاتها لذاتها تبعث فيها النشوة والعجب بالذات ، وصورة عن ذاتها يرسم الطبقات الاخرى تجلها وتعظم بها ، واخيرا صورة عن الطبقات الاخرى . ولا بد من التأكيد على قدر من الفاعلية تمارسه الايديولوجية هذه ، ومؤداها ان الايديولوجية ليست محض ظاهرة او رد فعل او علة ثانية ، لاته من وجهة نظر المنطق الجدلي لا وجود لرد فعل لا يشكل فعلا في الوقت نفسه ولا لظاهرة ليست لها راجعية على الماهية . واذا كانت الايديولوجية تتحدد من حيث التعريف بواقع يقف خارجا عنها ويؤسسها فانها بدورها تحدد هذا الواقع وان يكن ذلك بدرجة ثانية .

والايديولوجية التي تستجلى من ذلك العصر هي ايديولوجية تحجب الواقع باكثر مما تظهره وتسهم في افراز الطوباوية او ابرازها ، وهي حافلة بالهروب من اكواخ الواقع الى قصور الافكار والرؤى والتخيلات وبالتالي الى التضخم الايديولوجي ، تعويضا عن كتامة الواقع او اشكاليته بالنسبة الى الحل المنشود او المرجو او المرتقب . وما دامت الطبقة الموعودة تاريخيا بان تملو غارب الموجة الاجتماعية لم تتطور بحيث تؤكد نفسها ، بما فيه الكفاية ، لتؤسس نفسها في طبقة وما دامت القوى المنتجة لم تتطور ، بما فيه الكفاية ، لتسمح باستشفاف الشروط المادية والفكرية لتطور المجتمع المقبل ، لم يكن هناك بد من اللجوء الى بعض التصورات والى شيء من الطوباوية التي تساكُن الايديولوجية القائمة او تتفرع عليها .

ولنكن ممتنين للمدونين ، الذين حفظوا لنا كتاب الف ليلة وليلة ، لابقائهم على عدم التفريق بين الواقعي والخيالي في ذلك القصص وبين الايجابي والخرافي ، الذي هو الطابع لعقلية اولعت باليقين اكثر منه بالحقيقة ، فليس ثمة حاجز بين هذين الوجهين من وجوه الرؤية والتصور . ان الشيات وحدها والصفات الغالبة ، وبخاصة عقلية المستمعين الذين خاطبهم القصاصون

تتيح لنا اجراء تصنيف يفرضه ميلنا الى الوضوح .

ان نشوء الاقطاع ، ومعها بواكير الطبقة الوسطى لم يكن في ذلك الحين ، سوى ممكن بين سائر الممكنات الاخرى ، والدليل على ذلك تجمده ، فيما بعد ، وتخثره لفترة طويلة جدا ، وان تكن الاسباب الخارجية لها حيزها الكبير . ولعل الصورة الاولى التي ترسم عن البيئة الاجتماعية والروحية والنفسية ، التي قامت عليها وبها حكايات الف ليلة وليلة ، كانت صورة مجتمع لم تتلامح له بعد ، على شكل شمولي عام ، امكانات التبديل ، صورة عامة عن دنيا من المناعم استأثرت بها قلة من الناس ، لا يراها الآخرون الا من خلال ما يشاهدونه او يعايشونه ، وعالم بقية الناس الذين يعيشون الكفاف او الحرمان او خيبة الامل .

ولئن كان تصوير مظاهر الثراء والترف والامعان فيها سمة من سمات الادب الشعبي يظاهر فيها الخيال ما يصعب على العامة ان يعرفوه من خصائص الحياة الرافهة التي يعيشها الملوك والسلاطين او من هم دونهم من اصحاب السلطة والثراء ، فان ما علق بذهن القاص وجمهور مستمعيه من قصص الغنى والترف التي تناقلتها كتب الادب والاخبار والتاريخ ما يغنيه احيانا عن التماس الخيال ، فقد بالغ هؤلاء المترفون في كل شيء ، في الحياة والممات ، حتى ان قريبا من اقرباء سيف الدولة الحمداني مات فغسل تسع مرات بانواع من العطور السائلة ، وكفن اخذ اولاد الملوك سنة ٣٧٥ هـ في ستين ثوبا . ولغنى هذه الطبقة وترفها كانت كل انظار الناس موجهة الى الخلفاء والامراء والوزراء ، فالعلماء اذا ارادوا الغنى لم يجدوه الا في خدمتهم والشعراء اذا ارادوا العيش لم يجدوه الا في مديحهم والتجار اذا

وقع شيء ثمين في يدهم من جوهر أو جوار لا يجدون نفاقا له
الا في قصورهم والصناع اذا احسنوا صناعة فهم مقصدهم ،
وهؤلاء اللاندون باصحاب السلطة والثراء قلة على اية حال بالنسبة
الى نظرائهم واقرائهم الذين كانوا يشاطرون اكثرية الناس حياتهم
على صعيد مقارب او على شيء من التميز والرفاه .

وقد تناولت الدكتورة سهير قلماوي هذا التفاوت او التمايز
الطبقي ، في مظهري الغنى والفقر ، فرأت فيه ناحية هامة
انتجتها الحضارة وكان لا بد لها ان تجد منفذا فيما هو غير
عادي من مظاهر الحياة . جاءت الحضارة ومعها مميزات كثيرة في
كل طور ولكنها حملت هذه المشكلة في التفاوت والتمايز بل
ظلت تقوى بتعقدها تعقدا شديدا . ولقد فكرت الديانات الكبرى
في حلها عن طريق الصدقات ، بل ان الاسلام خطا في ذلك خطوة
واسمة ففرضها فرضا ، وفكر المصلحون على مدى التاريخ في
حلها ولكنها ، بالرغم من كل ذلك ، ظلت قائمة . ومن شأن
هذه المشكلة ان تنتج في نفوس المحرومين عواطف مختلفة اهمها
الطموح والامل في تغيير الحال . وكلما اشتد الحرمان على
تلك الطبقة من طبقات الشعب قويت فيها الاحلام بالفسرج
وتصورت هذا الفرج صورا خارقة بعيدة عن واقع الحياة ،
فالواقع لم يصبها منه الا الشر ، والصدى الطبيعي لهذا
الحرمان هو صورة الفرج .

وجاءت الكنوز المرصودة ولعبت دورها في تفريج هذا
الحرمان ، وجاءت التعازيم والتعاويد التي استطاع بها ان
يسيطر الانسان على ثروات ضخمة بل ان الملائكة سخرت
احيانا كثيرة لايصال الثراء الى الفقير او الفرج الى الحائر
الفارق في الضيق واتخذت آلات السحر وسيلة للوصول الى
الكنوز وسبيلا الى الفوز بالثراء المادي . ان الامم التي خف فيها
الحرمان بعدت عن دنيا الكنوز ولكن الامم التي ظل فيها الحرمان
مائلا قويا يبسط نفوذه على اكثر طبقات الشعب عددا ، ظلت

مأخوذة بالكنوز وما حول الكنوز من خوارق تدل عليها او تلامس
في حلها الوصول اليها ، ظلت تكون جزءا قويا من اسس
عواطفها الدينية . ان « علاء الدين » وكنزه الذي لا ينضب وجراب
« جودر » الذي يخرج منه ما شاء من طعام ولا يستطيع الا
هذا ، وما يكرره القاص من وصف مجالس الملوك وموائدهم
ووصف خيرات الطبيعة التي تقدم عطاءها للانسان فضلا عن
الثراء الذي يأتي على غير ميعاد ، كل ذلك لم يكن يشير صدمة
ولا عجبا لدى قسم كبير من المستمعين ويحظى بالاستحسان
والرضى والراحة من قبل آخرين ، وهو ما قصد اليه القاص
بهذا الوصف المبالغ فيه . ولا ريب في ان قسما كان يشعر بشوق
الى هذه المناعم وقسما آخر كان يهمل ان يتعزى بها الآخرون .
ولكن ذلك لا يقدم شيئا الى انسان ميسور الحال اي الى
انسان على علاقة صحيحة بالعمل . ان انسحاق الانسان هو الذي
يدفعه الى اختلاق مثل هذه العوالم (اذا لم تكن قد اختلقت
من غيره سابقا) وهي لا تمت الى عالمه الذي يضيق به ، بصلوة ،
الا عن طريق الحاجات المكبوتة . وترد عبارة في الليالي وكأنها
ترد هذه الطبقات الفقيرة الى الواقع بعد هذه الشطحات الخيالية :
« الفقير لا يستغني فاذا استغنى مات » . وفي حكاية « جودر
ابن التاجر واخويه » نجد صور الحصول على المال او الاقتتال
عليه ، وكيف يقتتل الاخوة من اجله ويتفانوا ، حتى اذا وصل
جودر الى الثراء انبرى القاص لوصف ما كان يكنه من شعور نحو
ذوي الثراء والسلطان في هذه الدنيا ، ويصف القاص دخوله الى
قصر الملك بعد ان امتلك القدرة والمال وكيف انه « جلس جلسة
لم يجلسها ملك ولا سلطان ، ولم يقيم للملك ولم يعتبره بل تركه
واقفا حتى داخله الخوف فصار لا يقدر ان يجلس ولا ان يخرج » .
ثم خاطبه بقوله : « يا ملك الزمان ليس شيئا مثلكم ان يظلم
الناس ويأخذ اموالهم » . وكيف راح الملك يعتذر حتى عفا عنه
جودر .

ولئن كانت الحكايات حافلة بما اسلفنا من وصف مظاهر
الثراء ، ولئن كانت الوسائط الخارقة تعوض عن فقر الحياة
وبؤسها ، فليس القاص بغافل عن تباير الحياة اليومية التي
قد تنهنه من غلوائها سويغات من النشوة ، ولكنها تعود فتذكر
بنفسها ، ومن هنا كان لا بد من التعلقة بشيء آخر يمكن ان
يدوم وتتقبله النفوس لانه ممكن ومتاح ، ما دام يعز سواه ، الا
وهو تزيين القناعة والزهد . وفي « حكاية الثعلب مع الذئب ابن
أوى » نجد الابيات التالية :

| | |
|------------------------|-----------------------|
| سلكت القناعة والانفراد | وقضيت عمري بماذا اتفق |
| فكسرة خبز وشربة ماء | وملح جريش وثوب خلق |
| فان يسر الله لي عيشتي | والا قنعت بما قد رزق |

وتكثر الاشارة الى المتزهدين والمتقشفين ويذكر منهم ولد
للرشيد فارق والده وتنسك وكان يعمل بأجر زهيد حتى مات ،
ووعظ ابيه بموته بأن كل شيء الى زوال . وهكذا تتعاقب الصور
في منظور القاص : سعي الانسان ، الوسائط ، الخوارق ، ويظل
هناك وجه آخر يأخذ سمت القناعة والزهادة ، وهو ممكن وفي
متناول الجميع ، أية كانت الحال ، رغم اشارات القاص الكثيرة
الى اهمية المال ومذلة الفقر والحاجة وتفرق الاخوان عند
الاملاق .

ويمكننا ان ندخل النهايات السعيدة في هذا السياق ومقابلها
ايقاع العقاب بالمسيئين ، حتى ولو تم ذلك عن طريق ربط
الاحداث ببعضها ربطا مفتعلا . ويمكن ان تواجه هذه الطلبة
الكتّاب في كل زمان ، اذ من دواعي حبور الكتّاب ان يصور
السعادة لا التعاسة . وفي حكايات الف ليلة وليلة نشاهد الرجال
يتألمون والنساء يلاحقهن العار والازواج يفارقون بعضهم واولادهم
والابناء اهليهم ، وتذهب النعمة والفنى عن بعضهم فيردون الى
الفقر والمهانة ، ومنهم من يفقد ملكه . . الى آخر الصور التي

تحفل بها الحياة في جانبها المظلم القاسي، ولكن شمل الجميع يلتئم في نهاية القصة، على ما يرجون، وقد غمرهم شعاع عذب، ويستحضر كل منهم التجارب التي مرت به. واننا لنتخيل القاص يصاحب اشخاصا سعداء، فسعادة الابطال تبعث الدفء في نفس الكاتب ونفوس مستمعيه. ولكن هذه النهايات السعيدة لا تعني سعادة جميع الناس، فيظل هناك من يعضه الفقر ويظل هناك من يناله الظلم ويظل هناك من يلاحقه الاذى والعار او من يقلب له الدهر ظهر المجن. ان ملايين المصائر تبقى متماثلة، وليست سعادة ابطال هذه القصص سوى ورقة يانصيب رابحة. وتلكم هي فلسفة ذلك العصر وايدولوجيته، وذلكم هو المجتمع الذي يفرزهما.

ان نظرية المصالح تفترض ان الافكار السائدة في مجتمع من المجتمعات لا تكون زائفة وخاطئة لان اصحابها عاجزون عن ادراك الحقيقة وانما لان هؤلاء لا يريدون للحقيقة ان تعرف حتى لا تنكشف موازين المصالح والامتيازات للذين يرزحون تحت وطأة الحياة الصعبة الشاقة. وطبيعة المصالح او لعبتها في ذلك الحين كانت تحتاج الى شكل من الايدولوجية تشبه المراة ذات الوجوه الثلاثة: وجه الاقطاع العسكري النامي، ومبتغاه اعتماد الايدولوجية السابقة السائدة لما لها من اثر ووطأة في النفوس كرابطة تشده الى ضمير الناس ووجدانهم، بعد ان يستبعد منها ما خص شكل الحكم السابق، ويتم ذلك بابقاء ظاهر من الشكل بعد افراغه من محتواه، ووجه الطبقة الوسطى في شريحتها العليا التي لم تستقم لها ايدولوجية خاصة بها، وتعتمد، هي الاخرى، على شق من ايدولوجية الماضي مع محاولة تطعيمها بقيمها الاولى وتطلعها نحو الحكم والسلطة، عن طريق الالمح الى دور المال والثروة والتجارة، وبالتالي الالمح الى ان « المالك يجب ان يكون حاكما » او ان « غير المالك لا يمكن ان يكون حاكما »، ووجه الشريحة الدنيا من الطبقة الوسطى ومعها سائر الطبقات او

الفئات المحرومة من الامتياز والتي تشكل الكثرة الكاثرة ، والتي كانت عاجزة عن تصور امكان تاريخي لتبديل حالها ، فهي محكومة بالايديولوجية السائدة ، في وعيها او لوعيتها ، وابرز اشكال هذا الاستسلام الرضا بالتوزيع القائم للارزاق او قسمة الارزاق ، فلا داعي ، اذن ، لان تشكو الطبقات الفقيرة من فقرها ولا ان تحسد الطبقات الغنية على غناها ، لان الغنى او الفقر لا يبدل من ماهية الانسان . ولكن ذلك لا ينبغي له ان يحملنا على الاعتقاد الجازم بان هذه الطبقة كانت راضية رضا القناعة البليد بهذا الواقع ، لان الشواهد الاخبارية ، بما في ذلك القصص الذي نحن بصدده ، كانت تشير الى موقف اخر ، وان يكن غير واضح المعالم ، اذ لا يمكن ان تتحرك طبقتان على مسرح التاريخ ، من خلال جديد تحدثانه ، دون ان يترك ذلك اثره او صده في نفوس بقية الناس . ولكن هذا التلمس او الشعور الغامض لم يكن يحرك فيها امكان الاستقلال بنفسها ، ولا بد انها كانت تتحرك بين سلطة حاكمة بعيدة عنها وتخشى بأسها وبين طبقة وسطى ، قريبة ، في شريحتها العليا ، من حياة هذه الطبقة الحاكمة ، ولكنها في الوقت نفسه قريبة في ممارساتها اليومية الى من دونها ، مما يجعل هذه الطبقة المحرومة تستشعر ، ازاءها ، شيئا من دفء العلاقات الانسانية التي تشدها اليها ، دون ان تكون على قوام او وعي يمكنانها من التميز منها . .

وكان هناك دائما اناس يشكون في امكان الخلاص المادي ، لاسباب موضوعية او ذاتية فيبحثون عن الخلاص الروحي كبديل عنه ، عن السلوان (سلوان الوعي) الذي يصونهم من اليأس التام . وهذا السلوان لم يجدوه في الفلسفة لانها لم توجد لوجدان العامة بل وجدوه في شكل من الايديولوجية . وكان من موجبات فهم السلطة ، والطبقات الناعمة بعيشها ، لهذا الشكل من الايديولوجية والركون اليه لتبرير تسلطها او استئثارها بالمناعم ، ان يطلب من الناس السمع والطاعة والقناعة في الرزق وعدم

الحسد والزهد في الدنيا ، وبالمقابل يطالب الحكام بالرفق بالرعية كما يطالب الاغنياء بالتواضع والاحسان الى الفقراء ، وبذلك يتجاوز المرء في صراعه ضد من يستأثر بحقه او جهده ، موقعه الحقيقي فيصبح في معسكره .

وعلى صعيد الفكر ، كانت بصائر رجال الفكر والادب تترجح بين عقلانية نشطة وبين رجعية صوفية قوية ، وقد وجد الاتجاهان في مجمل العالم العربي ، وقد كان الثاني يسود في اكثر بقاع الارض العربية في ذلك الحين ، ولعل مصر وسورية كانتا بمنجاة نسبية منه ، ومن طبائع الامور ان ينعكس ذلك في الادب الشعبي وان يحاول هذا الادب ان يخرج من هذه الشرنقة محاولا ان يركز على ارض من الواقع لا تسدل عليها السجوف ظلامية جبرية .

لهذا لم يكن الادب الشعبي يمضي في اظهار الشكوى وعلان النقد دون ان يرتبط ذلك بواحد من موقفين : الغالب فيهما ان يربط الشكاية بالصبر والانتظار والاتكال على ان المشاكل تحل نفسها بنفسها ، والقليل فيها ان تقرن الشكوى بمحاولة الخروج على قواعد العرف والتقليد والتمرد على الصبر والانتظار . ان فكرة الالم والشكوى تطل على المستقبل الذي يتبدى في التبرية بالصبر والانتظار وفي الفرج الذي هو شيء غامض او هو شيء يأتي تلقائيا . والعدالة لا بد ان تتحقق طال الزمن او قصر ، وستتحقق من تلقاء نفسها او بشيء من الجهد احيانا ، وذلك هو محور التأسية . ولهذا كان القاص يعمل جاهدا ليتم احقاق الحق ومجازاة الخير بالخير والشر بالشر ، وبهذه الروح يبدأ قصته ويسير في حوادثها ثم ينهيها ، بل لقد تملك تلك النزعة القاص فجعلت عليه فرضا ان يصفى حساب شخصيات القصة في النهاية .

وهذا ما جعل الكثير من حوادث الليالي تدور على وتيرة واحدة اقتضتها هذه النظرة الى الحياة ولا سيما وان عنصر التغير في الحوادث يأتيها غالبا من خارجها ومن خارج الاشخاص

الذين يشاركون فيها ، ومعنى هذا ان الارادة البشرية في معظم الليالي مقيدة بارادة اقوى منها تدفعها الى العمل وتخير لها نوعه والوقت الصالح له كما تهيء الشخص المتأهل للقيام به ، حتى ان الكثير من الوقائع تكاد ان تكون خاتمتها معروفة منذ اللحظة الاولى . وكثير من الاشخاص او ابطال الحكايات ، اية كانت قدرتهم او مكانتهم ، يعرفون مصيرهم المقدر لهم قبل ان يحل بهم وهم لا يستطيعون ان يدفعوه بحال من الاحوال ، وقصاراهم ان يؤخروه الى اجل مسمى . وقد اصطفت الليالي ، في الابانة عن هذه النظرة الخاصة ، طريقة واحدة لا تكاد تتغير الا في المظهر الخارجي فجعلت الابطال او ذويهم او المنجمين يرون في المنام او يقرأون في الرمل او يستطلعون النجوم ما ستصير اليه حالهم . لهذا لم يكن للكثير من القصص عقدة بالمصطلح الحديث تدور عليها حوادثها وتتطور بتطورها حتى تصل الى غايتها ثم تأخذ بالانفراج ، وانما هناك حركة متوازية يتعاقب فيها المد والجزر لمجرد تأخير النهاية المعروفة ، وهذا هو عنصر التشويق . اصف الى ذلك تسليم الافراد والجماعات ، بما يحقق بهم ، لما يعلمون من ان كل شيء لا بد ان يصيبه التغير وان كل دولة صائرة الى نهاية .

ويذهب بعض الباحثين الى القطع بأن العقلية في الوسط الذي نشأت فيه الليالي كانت غيبية لا تؤثر التعليل ، تؤمن بالقضاء والقدر وتستسلم له وترجو التغير او الانقلاب عن طريقه . يقول فريدريش فان ديرلاين في هذا الصدد :

« وثمة ما يأسر في هذا القصص بحيث يستسلم المرء راغبا له عن طواعية ويفضل الا يشعر بغيره ، ولئن كانت القصص المستجلبة تحمل اشكالا من الايديولوجيات الدينية فالحكاية العربية لا تعرف في النهاية سوى ايديولوجية دينية واحدة ، ولا يعترف هذا الكتاب بسوى فكرة واحدة هي الايمان بالقضاء والقدر . وفي هذا الايمان بالقضاء والقدر الذي يمثل الخضوع المطلق لله ، قوة صلبة ، كما انه يؤدي في مجموعة سلسلة الحكايات الخرافية

النجيبة الى معرفة عقيدية خالصة بالطبائع الغريبة للاشياء .
ولا بد من شيء من التعقيب على اطلاق هذه الآراء ، التي
تروم اسباغ صفة واحدة على كل اثر شعبي ، في كل زمان
ومكان . ان فكرة القضاء والقدر او فكرة الجبرية او فكرة الضرورة
ليست غريبة عن الانسان في كل زمان ومكان . ولم يكن من شأن
فكرة القضاء والقدر ان تحول بين الناس وبين جلائل الاعمال
عندما توضع هذه الفكرة قيد الارادة وقيد العمل ، بل لعلها تعطي
الانسان يقينا اضافيا يعزز سعيه عندما يوقن ان ما قدر له متفق
وسعيه وارادته ، ومن يتأمل حضارتنا في رآدها يجد الدليل
الوافي . ولكن هذه الفكرة ، في حال اختلاط الامور وضياع
المحبة وضعف القدرة او استشعار العجز ، يصبح لها دور اخر او
معنى اخر ، يصبح لها معنى التخلي عن الحرية والارادة والسعي ورد
الامور الى قدرات خارجية هي التي تحدد الامور سلفا او تقرر
مسراها ، وما على المرء الا ان يقبع بانتظار آلائها او قوارعها .

ولا ريب في ان الجانب الثاني اظهر فيما تجلوه الليالي ولكنه
لا يحجب الجانب الاخر ، وان العجز الغالب لا يعني تخليا كليا
عن المسؤولية او تغييبا للجهد الانساني وانما مرده الى نقطة التقاطع
التاريخية التي تجعل رؤية المستقبل مستصعبة غائمة ، وبالتالي
تجعل الوعي قاصرا عن ان يكون حادي العمل او دليله . انها فترات
انتابت مجتمعات كثيرة قديمة ومنها الفترة التي نحن بصدددها مما
جعل كتاب الف ليلة وليلة يمضي في استعراض قدرة الانسان حينما
وعجزه احيانا كثيرة ، ولكنه يمعن في تصوير الضعف الانساني
ومشاكل الحياة وهمومها اذ لا يترأى للقاص حل معقول لها ، فثمة
وجها قطعة النقد ، ولكن الظروف القائمة تمد لوجه اكثر من
الاخر ، وتبدو المشاكل من الكثرة بحيث تبدو الحياة عبارة عن
مشكلة قد تبدأ قبل الميلاد ولا تنتهي بالوفاة . ولئن كانت مشاكل
الحياة في الراحة والسعادة تحل احيانا بالواسطة وبما تتداركه
القوة الخارجية نيابة عن ارادة المهيض الجناح ، فهي في احوال

اخرى تحل بفعل الانسان . ولئن بدا لنا الفرد احيانا وحيدا في سعيه او مواجهة مصيره فهو في احوال اخرى ، وان تكن قليلة نسبيا ، متضامن مع اقرانه ومع من يشاركونه في مصابه او حرمانه او ضيعته .

وفي مثل هذه الظروف تنضم الى القوى الطبيعية قوى اجتماعية تكون غريبة مثل القوى الطبيعية فيراها الانسان ، بالتالي ، تتحكم فيه بالضرورة الطبيعية نفسها . وتصبح هذه الظواهر جزءا من الايديولوجية ، لان كل ايديولوجية ، لدى وجودها ، تتطور انطلاقا من مادة التخيل الموجودة وتتابع صياغتها والا فهي ليست بايديولوجية . وهذا يعني الانشغال بأفكار على اعتبار انها كيانات مستقلة تضطرد في تطورها وتخضع فقط لقوانينها الخاصة . لهذا لا يعي البشر الذين تدور في رؤوسهم عمليات الفكر هذه ، بالضرورة ، ان ظروف حياتهم الخاصة هي التي تحدد مجرى هذه العمليات ، انهم لا يعون ذلك والا لما كانت هناك ايديولوجية .

يقول ويلز في معرض حديثه عن الحضارة اليونانية وكأنه يصور حال الناس والفكر في تلك الحقبة من تاريخ الامة العربية والعالم : « وعندما تبدى للناس ان اندفاع الحوادث وتتابعها كان من القوة بحيث لا تستطيع ان تصده تلك الجهود المنظمة التي كان في الوسع ان ينققها حينذاك ذوو الذكاء الممتاز من الرجال وان ما يحدث كان طوفانا عظيما لا سبيل الى دفعه ، وكان معنى الامر اعادة الصوغ السياسي لهذا العالم الواسع ولشئون جمهور كبير من الناس ، وكانت العملية عملية صوغ على مقياس لم يكن اي عقل انساني مهيا لادراكه فكان معناه ان يكر الفكر ادراجه الى فكرة « القضاء والقدر » الهائل المحتوم واصبح الناس يحاولون التشبث بكل ما يخالونه عامل ترابط واستقرار » .

وفي هدي ما سبق يمكننا ان نتفهم النفحة الدينية التي تخللت الكتاب والتي اختلف الباحثون في تأويلها ، فمنهم من ردها

الى الخلافات العقائدية في ذلك الحين ومنهم من رأى دواعيها فيما اصاب العالم العربي من كوارث . . . وبرأينا ان لها جذورا عميقة في واقع معين وحقبة تاريخية معينة ويمكن تتبعها فسي حقيقة ذلك الواقع ، بالاعتماد على الدراسات المقارنة . ويجدر بنا ، اولاً ، ان نتذكر انه في تلك العصور ظل عدد لا يحصى من الرجال والنساء يعيش في روحية دينية مخلقا وراءه مسارات عميقة وان لم يترك آثارا بارزة في سجلات المؤرخ ، ظل يعيش متأثرا بتلك الروح الدينية التي كانت لا تزال حية وما برحت موجودة في سويداء الدين ، الى حد ان حياتهم كانت في جملتها متبادلة العون والى حد انهم اتوا اعمالا يتجلى فيها الايثار والتقوى . وكانت مثل تلك النفوس ، في تلك العصور ، نعمة طوعت للناس عالما افضل بما اكدته من مناقب الشجاعة والامانة والرفق ، كما انها ابقت املا في عالم افضل .

ولعل الدراسات الاوروبية التي تناولت العصر الوسيط والتي تطرد بازدياد تفيدنا في المقارنة تبعا للمعاصرة التي معنا اليها ونظرا للتفاعل الثقافي الذي اشرنا اليه . ولم يكن الفكر الانساني في ذلك الحين بعيدا عن الفكر الديني اذ وجد نفسه معنيا باقامة فلسفة او نهج في الحياة او وجهة نظر فيها ، قوامها الامل الديني الذي كان يغشي بروائه او ظلاله كل شيء . ولئن كان من غير المعقول تصور ايدولوجية او رؤية وسيطية منفصلة عن الدين فمن غير المعقول الوقوف عند ذلك والنأي عن بواكير نهضة كانت تطرد خطاها في الفلسفة وبعض اشكال المعارف الانسانية ومنها العلوم التجريبية . وبجانب ذلك جناح العقل الانساني نحو الانسان « الشاعر » نحو « المدنية » نحو الطبيعة الاجتماعية التي كان يروم الظفر بها .

ولم يكن القاص في الليالي عالما او فيلسوفا وانما كان اديبا اقرب الى مثيله الشاعر في اوروبا . وكانت سليقته الادبية تضعه قيد هذه الثنائية في تصور الحلول العملية او الحلول المتخيلة .

وقد دفعه تمرسه الفني الجمالي الى حيث يمكن ان يبلغه الادب عندما يتمكن ، بما يحمله من مرونة وتشوف ، من ان يطوع الحياة لشيء من الحلم او الطوباوية او تصور مدينة فاضلة عن طريق الخيال الشعبي . ولا يعني ذلك خروجا كليا على الامكانيات العملية التي يمكن ان تتاح ، ولو في حدود ضيقة ، وانما هو تحريض لها بوسيلة خاصة . اذ لو كان الانسان محروما من ملكة الحلم ، او لو كان عاجزا عن ان يستبق في الخيال الصورة المكتملة للمشروع الذي بين يديه او الذي يرجو مباشرته ، لما حرك ساكنا ولما تصدى لبناء المستقبل ، ولولا التوتر بين الحلم والواقع لخسر الممكن كل حظ له في ان يصبح واقعا ذات يوم . وما يهم في هذا الشأن ليس تخيل ما يربو على الواقع او يتجاوزه بحيث تنعدم الصلة بينهما ، وانما اعتبار ما يمكن للواقع ان يحققه من هذا الحلم او هذا الخيال . ودائما كانت المثل والصور المشتهاة امام الانسان لا وراءه ، وذراها موطن الاغراء المستديم ، وبحسبنا ان نلاحظ الى اي مدى ينطبق مفهوم الطوباوية او المدينة الفاضلة على ما اشتملت عليه هذه القصص .



« اليوتوبيا » او الطوباوية ، تبعا لما يراه توماس مور الكاتب الانجليزي في القرن السادس عشر ، شبه جزيرة اقتطعها الجبار « يوتوباس » من الارض القارية ليجعل منها مدينة كاملة . وهذه الكلمة ، وفق اشتقاقها اليوناني ، تعني « ما يجري في مكان لا يوجد ابدا » وهي تمرين ذهني يعني « في مكان ما » او يعني « مكانا آخر » او شيئا يحتمل ، في التأويل ، ان يكون قد وجد في زمان ما او يمكن ان يوجد في زمان مقبل او انه النقيض الساخر لما هو موجود . وهي ، على كل حال ، عالم مثالي كائن خارج المكان والزمان المحدودين . وقد تعني اليوتوبيا او الطوباوية شكلا ادبيا

خاصا او لعبة من لعب المخيلة لها قواعدها الخاصة .
 وهذه الطوباوية التي تمتع ، في بعض جوانبها ، من مكوناتها
 في الحلم او التخيل الصارخ ، وحتى الهذيان ، تقوم ايضا بوظيفة
 تجريبية ازاء المؤسسات الاجتماعية ، ويستعاض بها عن الحدود
 الجغرافية والتاريخية للانسانية او عن التحديد والتضييق اللذين
 يفرضهما على مبادئنا الوزن النوعي للجنس البشري . وقد كان
 « كورنو » يأسف لانه ليست لدينا معرفة بتجارب سكان الكواكب
 الاخرى تمكننا من ان نحدد ، عن طريق القياس ، قيمة منجزاتنا .
 توجد ، اذن ، بين كل فترة وطوباوياتها مسافة وفاصل ،
 تحددهما تلك الفترة وتخبراننا عن مدى الحرمان او الاحلام او
 القصور . ومن المثير ان تقيس هذا الفاصل وان نستخلص منه
 معرفة افضل لحدود امكانيات فترة معينة وحاجاتها .
 وتظهر لنا الطوباوية ، في الوقت نفسه ، ما كان يعيشه
 الناس ونقيض ما كانوا يعيشونه ، فاللامعقول الجماعي الذي
 تتلبسه الطوباوية يسر ، لا يلبث ان يتوارى عندما يحقق الواقع ما
 يتم الحلم به . ولهذا ، فالطوباويات ليست كلامتجانسا ، انها بناء
 اشكالي رجراج رواج متموج ، وتقوم حيلتها على امرار نفسها
 كقناع مموه للنظام القائم في حين يمكن استخدامها كشفرة ذات
 حدين : حد التمويه وحد اماطة اللثام عما يكن النظام القائم ، عن
 طريق تصوير نظام افضل . والطوباوية ، دون ان تشير الى
 المستقبل الشامل ، لا تبرز الا ما يشكل استمرارا خياليا لحال
 القوى الاجتماعية الراهنة التي لا يتخذ الطوباويون السبل الايلة
 الى تقويضها او تبديلها واحلال شكل اخر مكانها . ويخلط دائما
 الحريصون على استمرار واقع بعينه بين ما تحمله الطوباوية من
 نفي اعتباطي وخيالي لقوى الوجود وبين ما هو ابتسار واستباق
 لنظام عادل سفيد ، « لان العالم قد امتلك منذ قديم الزمان الحلم ،
 في شيء يكفي ان يعيه حتى يمتلكه حقا » . وفي كثير من الاحيان
 لا يكون الطوباويون طوباويين بسبب الهدف الذي يضعونه نصب

اعينهم وانما بسبب عجزهم عن ادراك الخطوات اللازمة لتحقيقه .
لهذا لا يمكن تحديد الطوباوية الا في ضوء الاعتبارات التالية : لا
يمكن تعريفها خارج الايديولوجية وخارج واقع اجتماعي ترد اليه
وخارج نزعة طوباوية متخثرة ، كما انه لا يمكن تعريفها خارج
الاستعمال الذي يتوخى منها : هروب ، عزاء ، أو نقد جذري
للمجتمع وتقديم مثال عن عالم جديد . واستنادا الى هذا
الاستعمال ، الذي يعتبر ، في الوقت نفسه نافيا ومبدعا ، يمكن
ان يحدد دور الطوباوية من خلال احد منحيين : فاعلية خاصة من
فاعليات الذهن قادرة على ان تنازع ، كليا ، بعض المبادئ التي
يقوم عليها التقليد الاجتماعي الذي تجله وتقدس القوى المحافظة ،
وان تجيء بمجموعة من المقترحات والملاحم والافتراضات القادرة
على ايجاد تطبيق مشخص في اطار جديد متصور للحياة .

والطوباوية ، في التاريخ ، هي ما يخفق وينجح ، وكم هي
الطوباويات المخففة والمنسحقة ، ومع ذلك وباستعراض ما حققته
الانسانية نجد ان الطوباوية ليست اكدوبة ولا خدعة ولكنها تقدم
امكانات حقيقية لحياة جديدة ، وما يعطيها قيمتها ليس ما حلم به
دماغ في حجرة وانما ما الهم في مجال التطبيق المشخص . ومع
ذلك ينبغي الاحتراس مما تخلفه الطوباوية في النفوس من اعتقاد
بان من الممكن ، فجأة ، ان يتغير الناس والاشياء ، وخطرها انها
تدفع النفوس الخيرة المعطاء لان تهمل العقبات ، وهي اذ تستهدف
المطلقات الخير والشر والفضيلة تهمل الوسائط وفترات الانتقال .
فالطوباوية هي الوسيلة السهلة الهينة لانكار مقاومات التاريخ
واشكالية الساطة . واحيانا لا تكون الطوباوية بريئة فهي تحاول
ديمومة الوضع الراهن بالتوفيق الاجتماعي والقدرة على محو
التناقضات الاجتماعية دون ان يؤدي ثمن هذا التطور .

وثمة سؤال : كيف يكون الانتقال من هذه الرواسم والروائز
الى عالم التاريخ الحقيقي ؟ هل يمكن رد هذه الطوباوية الى بقايا
فترة لم يكن فيها الفكر عقلانيا وعلميا؟ وهل تمكن ادانة هذا الفكر

واعتباره ابدا عرضة للعجز عن اللحاق بالتاريخ الحقيقي؟ او لا يمكن ان يكون الطوباوي فردا عزت عليه مساكنة الواقع او الجماعة فغطى عجزه بهذه الصروح التي تبدو مشوقة مرقشة وحتى انها رتيبة ؟ ولكنها تظل بعيدة عن الواقع وتظل المسافة ابدا بحيث لا يمكن تجاوزها ، فكأن هذه المسافة بين الرغبة والواقع لا تقطع ، وكأن الطرق الموصلة اليها قد دمرت حتى لا يمكن ربط هذه العوالم بعالم الواقع وحتى ينقطع الرجاء من طرقها او بلوغها ؟

والقارئ حر في ان يجد في الطوباويات قصصا يحمل حيننا الى فردوس مفقود ، وله ايضا ان يرى فيها تصورا لعالم اخر وان يرى فيها تدرجا داخليا لوعي الطبقة . وهكذا لا تشكل الطوباوية قيادا او عاملا سلبيا الا حيث تحول دون اجراء محاكمة نقدية للواقع او للنفس فتحول ارادة ممكنة في تغيير الواقع الى وهم حول هذه الارادة او هذا النقد للواقع والتطلع الى غيره والمطالبة بتبديله ، وحيث تكون دافعا الى مضاعفة التوتر نحو المستقبل فليست بضارة .

ان الآثار الفنية الرائعة تتم بالتمائل عملية الحياة نفسها وان عظمة التخيل والبحث كلها ، في نشدانها الزمن الضائع والعالم الضائع ، تكمن في هذه النشوة وهذا القلق من واقع تغالط فيه النفس او تحرفه حتى تملكه ، حتى تكشفه وحتى تحققه ، ويمكن ان يقال : حتى تشواقه .

ولئن استوى البشر في شق من تخيلاتهم مقتدرن بالتجارب الانسانية السحيقة ، فثمة شق اخر يتأثر بدرجة الرقي الحضاري او الاجتماعي كما يقتدرن التعبير الادبي عنه بالتقاليد الادبية العريقة التي تعود الى هذه الحضارة او تلك ، ومنها ما يناوئ نوعا من التخيلات او يرفضها او لا يسيغها .

وما كان الناس جميعا بمنطقة او بفلاسفة ، وما كان للشكل الجديد ان يحل فجأة محل الشكل القديم ويحمل معه التبديل الى الافكار والتصورات ، وانما هو نمو في الاحساس والوعي عن طريق

الاستيحاء والتخيل ، وليس فكرا مطلقا مجردا . ومن الخطأ ان نترجم الى لغة المنطق ما لم يوضع على اساس منطقي اصلا .

• • • •

والطوباوية او الطوباويات التي تستشف خطوطها العامة من خلال كتاب الف ليلة وليلة ، تعطي في احيان كثيرة نماذج مفارقة لحياة المجتمع وحيانا موافقة . فهناك وفرة في الخيرات التي تقدم بيسر وبدون مشقة ، والطبيعة وان تجلت احيانا بجبروتها تفنيء بعظائها مجانا دون جهد ، وقد تضم عيون ماء تحيل شاربها من ذكر الى انثى والعكس ، وهناك ساعات راحة كثيرة ومسرات وصداقات وغراميات ، وثمة ممالك او مدن تنعم بادارة ذاتية ، وهناك الملاذ المبدولة لمن يروم ، وهناك بيئات قريبة من السوق التجارية ومجالات لممارسة عادات وتقاليد شتى واشكال من السلطة واخوة دينية في كل مكان من الارض ، وبجانب ذلك نجد سخرية مضمرة بالحاضر وصورة مبتسرة للمستقبل .

والصور في خلد القاص تمتاز على الافكار ، لان عالم الاولى رحيب يجول فيه القاص دون تخوم او حدود او رقيب ، الا ما يمكن ان يقف عنده خياله ليبقي سبب التواصل مع المستمعين . فهناك الجزر المليئة بالمعادن والاحجار الكريمة وكل ما يلد المرء ويشтаقه ، وبحسبنا ايراد نموذج لما يمكن ان يبلغه خيال القاص في وصفه مثل هذه الجزائر :

« فطلع بلوقيا الى الجزيرة يتعجب منها ومن حسناتها وساح فيها فرآها جزيرة عظيمة ترابها زعفران وحصاها من الياقوت والمعادن الفاخرة وسياجها الياسمين وزرعها من احسن الاشجار وابهج الرياحين واطيبها ، وفيها عيون جارية وحطبها من العود القماري والعود القافلي وبوصها قصب السكر وحولها الورد والنرجس والفيهز والقرنفل والاقحوان والسوسن والبنفسج ،

وكل ذلك في اشكال والوان واطيار تناغي على تلك الاشجار وهي مليحة الصفات واسعة الجهات كثيرة الخيرات ، ومن صوت جمع الحسن والمعاني ، وتفريد اطيافها الطف من رنات المثاني واشجارها باسقة واطيارها ناطقة وعيونها جارية ومياها خالية وفيها الغزلان تمرح والجآذر تسنح والاطيار تناغي على تلك الاغصان وتسلي العاشق الولهان » . ثم يشير الى ثمار كرؤوس الادميين هي معلقة من شعورها ورأى فيها اشجارا اخرى ثمارها طيور خضر معلقة من ارجلها وفيها اشجار تتوقد مثل النار ولها فواكه مثل الصبر ، وكل من سقطت عليه نقطة احترق بها ورأى فيها فواكه تبكي وفواكه تضحك .

لقد اتى السندباد بوصف كل عجب « رآه » في رحلاته ، ولكن السندباد في الغالب لم يصف بيئة وانما وصف اشياء ، وقد يصف السندباد عادة من عادات القوم ولكنها قريبة او مماثلة لمألوف المجتمع الذي خرج منه . وهو وان عاش مع هؤلاء الاقوام فقد عاش وحده بعيدا عنهم متشوقا الى ان يفز منهم ، لقد تصورهم كما تصور المصري كيف كان يعيش البغدادي في عصور ازدهار الدولة .

ولعل اكثر مملكة خيالية تمتعت بحركة الابطال فيها من جهة وبوصف شئونها من جهة اخرى هي بلاد الواق الواق التي يصادفها حسن البصري في اخر الطريق الموصل الى زوجته ، وهي سبع جزائر يرى فيها حسن البصري الميناء الذي فصل امره ، ويصف استقبال اهله للتجار وما يحدث بينهم من حركة ومعاملة ، ويشير الى ان جند الميناء كلهم من النساء . وقد اصاب الجزيرة ما اصاب سائر البلدان من غموض شديد في تمييزها بل امعت في ذلك الغموض لانها كانت خيالية صرفا ، ولان الخيال كان يلعب لعبة الكيفية في ترتيب الاشياء والامور .

ومن الواضح ايضا ان هذه الاشياء العجيبة قد تعلق بمدينة قديمة اكسبها الماضي سحرا وقوة فيظن الشعب انها كانت غاية

في العظمة، والعظمة عنده تتجلى عادة في استطاعة ما لا يستطيع .
ونحن اذا قرانا مادة بابل او روما في كتاب « معجم البلدان » نجد
صورة لما تسرب الى ميدان العلماء من هذه المعتقدات الشعبية حول
تلك المدن القديمة . وقد ادى علم الاسماء الشعبي الخاطيء الى
اختلاق حكايات تفسيرية تشرح الاسماء الغريبة . وثمة ناحية
يلمح اليها الباحثون في القصص الشعبي ، وهي ما تتركه الآثار
من التصورات ، فالحاضر لا يقاس الى صورة المستقبل او الى عالم
غريب ، بل يقاس ، بالشكل نفسه من الخيال والتضخيم ، الى
الماضي ، فالاهرامات من عمل الجن والابنية الهلينية من عمل
الجبابرة العتاة . . . ولا يخفى على احد هذا المنطق او التسلسل
النفسي الذي يسمح بنشوء هذه الاوهام ، فأثار الاقدمين تبدو
خارقة في نظر شعب ترك وراءه ايام مجده او ما تخيله من ايام
مجده ، وبخاصة حين تقاس هذه الامجاد الى تخلف هذا الشعب
وانحداره ، وهو شعور يختلف عن الشعور بالتفوق الذاتي ، من
خلال التاريخ ، الذي ينم على حاجة تدفع الى عمل جديد .
بين العصر الذي اخذت فيه الحكايات شكلها وبين حقبة
الحضارة الكلاسيكية والدولة الكبيرة الجامعة ، كما كانت او كما
زينها الخيال ، فترة طويلة من الانحلال والكوارث والمصائب
الداخلية الاسباب او الخارجية منها ، والخيبات وتحمل الغزوات ،
فاصبح الناس يشعرون بأن حاضره او ماضيهم القريب لا يليق
بما انجزه او حققه اجدادهم ، وبذلك تنشأ هذه العودة او هذه
الرحلة الخيالية الى ذلك الماضي ، متجاوزة الحاضر والماضي
القريب ، ليطوي من خلالها القاص مئات السنين . ورغم ان
الحاضر في ذلك الحين لم يكن قتما او ظلاما خالصا او انحدارا
لا صعود به ، الا ان العبرة في اجراء الموازنة بين الماضي والحاضر
لا تقوم على تقدير تاريخي وانما تقوم على ما استقر في الازهان او
على ما تخيله الناس لانه لم يكن هناك عقل بشري يستطيع ان
يتصور نسبية المجتمعات وكيفيتها بعد انهيار الامبراطوريات

الكبيرة القديمة التي عاشت آلاف السنين تملك السلطة على الاموال والاجساد والنفوس ، وتترك في عقول الناس ما تتركه الطبيعة نفسها .

ولا بد ان شقا هاما من حياة البشر المتحضرين ، في تلك العصور ، كان متشابها ، ولهذا لا توجد في منظور القاص او منظور مستمعيه بنية اجتماعية او بيئة اجتماعية تعطي مثالا يحتذى لتكوين اجتماعي ذي خصيصة نوعية يعيد تصور الدولة الكبيرة او العالمية الشاملة في ضوء ما طرا من تطور او تبدل في الحياة . لهذا كان ما يهم القاص هو الحادث الانساني الذي يمكن ان يقع في اي مكان او اي زمان اكثر من الحادث الخاص الذي لا يقع الا في بيئة معينة او عصر معين ، لان هؤلاء الناس لا بد ويعيشون مثله تبعا للمعاصرة التاريخية في المواطن المختلفة التي انتهت الى القاص اخبارها .

ومن هذا المزيج العجيب من البيئة العربية الاسلامية الصرف التي ملأ بها القاص فراغ الخيال ، ومن هذه الاعلام من بيئات اخرى التي وقفت وسط القصص قائمة بذاتها ، تدل على خاصية عجيبة او صورة فريدة او عادة غريبة لشعب غريب ، تكونت تلك البيئات السارة التي نصادفها في الليالي والتي تضم عددا كبيرا من قصصها ، فكانها بيئة عربية اسلامية كما يفهمها او يتخيلها القاص مثلى في جواهرها وقد زينت هنا وهناك بمعالم بيئات اخرى لم تقو على ان تظل القصة بظلمتها فبقيت وحدها تشهد على ما كان يطمح اليه القاص والسامعون في خيالهم من مزاجية ، ولكنها تدل على المعجز عن تحقيق هذا الطموح ، فظلت بيئات يسودها الخيال الصرف ، بما في ذلك الطفولي منه اذ تصور الغريب على نحو ما يصوره الاطفال ينزلونه الى عالمهم ، ولكن الذي يهم فيه يظل بنفسه دالا على الاصل من بعيد . وهذا الترجيح بين الواقعي والمثالي الخيالي ، بين المكتمل والطفولي ، يجعل صور الابطال تظهر دون مقدمات ، لا احد يتتبع خط سيرها حتى كأنها تظهر كمن يلقي

بمظلة ، وهكذا كانت البداية تلتبس بالنهاية ، وقد شابها الخيال الجامح وتبدوان معا غير معقولتين . ومثل هذه الظاهرات التي لا تتبع سير التطور معروفة في خيالات الامم جميعا ، ولكنها في الغالب تعبر عن قلق الكائن امام نفسه .

لقد كان بإمكان هذه النزعة الطوباوية ان تعطي ثمارها على غرار مثيلاتها لو انها استطاعت ان تنطلق من ارهاصات فكرية موجودة او بواكير تخيل لحياة انسانية جديدة او لو انها تمثلت بواكير صور في مكان ما من الدنيا ، وبذلك كان بالإمكان ان ترمز هذه النزعة او توميء الى واقع محتمل او مرتقب قد تحققه اجيال مقبلة . ولكن هذه الرؤية ، كما اسلفنا ، كانت متعذرة ، لهذا كان متكا الصورة المثالية ما يلتمس من صور الماضي اكثر مما يلتمس من تصور المستقبل .

لقد كان المثل الاعلى الذي يصبى اليه لا يمتلك ، الا بشكل جنيني ، برهان امكانه لانعدام القدرة على رؤية الخطوات العملية التي تقود الى الهدف . وبدهي ان تجربة العالم ، وهي دون التجربة العربية ، في ذلك الحين ، لم تكن تملك هذا الامكان . ولما كان خيال الانسان او صبوته لا يمكن ان يقف دون تصور حل ما وسبيله الاستمسك بما يعصم من هذه الفوضى في التصورات والرؤى التي يمكن ان تفضي الى الياس المقعد ، فقد وجد القاص في الامكانيات الروحية ما يستشف من خلاله المستقبل . ومهما يكن من امر فقد كان السلاح المبدئي او الروحي من اقوى اسلحة العرب . وكان للايمان ذلك الوزن الذي حدا على جلائل الاعمال .

لقد كان من شأن هذه الروحية او الحماسة المبدئية ان ترعى تطلعات جماعة ما في زمن ووسط معينين تاريخيا ، وهي تنشئ بذلك الوصول الى الشامل العام ، الوصول الى شيء من عقلانية المشاركة ، الى شيء من التواصل الانساني المبرأ من الغرض ، الى التعاون في الفعل . وهكذا يكمل القاص صورة

المجتمع المنشود من خلال التصور الديني ، او بالاحرى ، من خلال التصور او المفهوم الشعبي الذي طالما نظر الى قيم الدين ومناقبه على انها خير نظام اجتماعي استطاعت الايام تقديمه والذي يهب الانسان نظاما افضل من اي نظام آخر ، مفهوم عن الدين يرجع الى الاصول النقية المبراة من ملابسات الحياة الزمنية وتقلباتها التي اضعفت ثقة الناس بممثلهم . ومثل هذه المظاهرات عرفت في اوربا في العصر الوسيط ، في الكثير من الحركات الشعبية الاصلاحية ، التي كانت تنادي بالعودة الى منابع الدين الصافية في محاولة لاصلاح واقع لم تتوافر بعد امكانيات اصلاحه او لم تكن هذه الامكانيات قد ازف اوانها .

ولعل القاص في الليالي ومستمعيه كانوا يرون في ذلك ما يشد لحنه هذا العالم ، او هذه العوالم ، ويهبها روحا بعد ان سلبت منها الروح . وهذه النزعة ليست نزعة سكونية ترضى بواقعها الراهن وتقنع به ، كما يود كثير من الباحثين ان يجزموا به ، بل لها ، في نظرنا ، تطلع يرفض الواقع السائد . ولئن تقبلت الواقع بمقدار فهي تحتاج عليه بمقدار اكبر ، انها تنهدة جماعة تعيش في مجتمع بدأت تشعر بالضيق من وطائه المادية حيث يتململ الفرد فيه من انعدام التناغم الذاتي والاجتماعي ، وحيث الجوهر الانساني مغيب او مضيع ، في مجتمع خرج من دنيا الرق دون ان يبت معه نهائيا او ينفيه تماما من الطباع والنفوس ، ويعايش الاقطاع ، وحظه من القيم ضئيل او قليل ، يلبس الطبقة الوسطى دون ان يكون لها رؤية واضحة او وعي متميز ، يمثل كل ذلك ويمثل انسحاق الانسان الذي وضعه عالم الامتياز في دنيا الحاجة اليومية المرهقة . انها محاولة مثالية لاستعادة الجوهر الانساني ، لان الاستلاب الفكري او الروحي لا يجري الا في حقل الوجدان في السر الداخلي للانسان ، بينما الاستلاب الاقتصادي ، وهو استلاب الحياة الحقيقية ، يشمل « الجانبين معا » . ولكن ، من البديهي ، ان نجد المصدر الاول

للحركة ، بالنسبة الى الشعوب المختلفة ، حسبما يكون الراجح في حياة الشعب الحقيقية ، هو ما يجري في الوجدان او ما يجري في العالم الخارجي حسبما يكون الغالب في هذه الحياة هو الحياة المثالية او الحياة العملية .

• • • •

من « جمهورية » افلاطون السى « ايكاريا » كابيت مرورا ب « المدينة الفاضلة » للفارابي ، تقدم لنا الطوباوية في الغالب انموذجا لمدينة محكومة انضباطيا ، وفي مثل هذه المدن يدوب الخاص في العام . انها مدن او جزر السعادة ولكنها سعادة غير مستقرة لان الصوت يمحو الصوت . انها لعبة الاقنعة الغامضة الساحرة لهذا اللامعقول المنهج ، حيث الشركة في كل شيء وحيث يسود النظام والعدالة والسلام ، وبكلمة ، فان هذه المدينة هي مجتمع جماعي تلهه سكونية خارجة عن سياق التاريخ ولكنها تقيم علاقة مستمرة معه ، وبذلك تترك فسحة للانتقال من الواقعي الى الخيالي ، مع بقاء هذا المكان مندمجا في تاريخ . فالطوباوية ، وهي تطل على المستقبل ، تعيش وهم الوصول اليه دون ان تطرق السبل القاصدة ، فكان هذه المدن او الجزر لا توجد الا في العقل العاجز عن ايجاد الحلول العملية او عن تخطي التناقضات القائمة في العالم الموجود . وكان هاتيك المدن او الجزائر عوالم اخرى وانسانها انسان آخر ، انها قصد ينظم المراتب وجميع الاشكال فتشتق قيمة الاجزاء المختلفة من مركزها في النظام العام وتعاني الوحدة التامة بشكل عميق يجعلها سعيدة لانها تنسى ذاتها المبعثرة في اطار القصد العام نفسه . لهذا كان ربط التعدد الاجتماعي في وحدة من هذا النوع ممكن فقط لمجتمع يخضع نشاطه كله لقصد عام . وهكذا تقوم « المدن الفاضلة » في عالم محكم التنظيم حيث كل شيء « مخطط » وحيث

الصراعات والتضادات والحرية والشطحات تتقابل دون ان تتلاغى او تتنافى ، وبذلك يستحيل العالم سكونيا سرمديا مصنوعا سلفا في حين ان الحرية الحقيقية والجهود الانساني يتلمسان دائما صورة انسان لم يتحدد شكله .

لقد اجزنا لانفسنا ان نسمي ما تلمسناه في مجمل كتاب الف ليلة وليلة طوباوية او مدينة فاضلة ، ونحسن نعلم ان هناك مفهوما مستقرا حول ذلك يعتمد في اهم مقوماته على ان هذا العمل الفكري او الفني او كليهما معا ، عمل ثقافي هادف يمارسه شخص مفكر بعينه . فهل يصح ان يوضع اثر ادبي جرى الاصطلاح على اعتباره ادبا شعبيا في مصاف هذا الشكل من الآثار ؟ يجوز لنا ان نقرر ، بشيء من الترجيح والتغليب ، ان الدوافع الكامنة وراء هذا الكتاب هي نفسها الدافعة الى وضع تلك الآثار المعروفة مع فارق لا يمكن اغفاله وهو ان الاساس الفني الجمالي اقوى في هذا الكتاب من المنحى الفكري او التركيز الفكري في سواه . وهذا ما يجعل هذه الطوباوية او المدينة الفاضلة المستقرة في خلد القاص موجودة على شكل من الحياة التي توجد في كل مكان ولا توجد في مكان بعينه . انها قائمة اولا في تصور روحي اخلاقي اعطى البشر في مسيرتهم ، اكثر من مرة ، املا في الحياة وعبر عن حاجتهم الى الاخوة والتواصل الشاملين في ظل وحدة انسانية او دولة عالمية جامعة ، حيث الانسان صنو الانسان بماهيته وحيث الكلمة صدى الفعل او الحادية عليه . ولا تقف هذه الطوباوية عند هذا الحد بل تلتفت ، ولو التفاتة يسيرة ، الى الحياة العملية او الواقعية فتحاول ان تسبغ عليها شيئا من الشماسك الواقعي تستكمل به مقوماتها الروحية ، فيأتي الخيال ليعبر عن تصور امكانات الانسان في العلم والقدرة على تطويع الطبيعة والتأثير في الاشياء والبنى وربط معرفة الطبيعة العميقة للاشياء بتحويل هذه الاشياء وتبديلها وفق الحاجات الانسانية وبالتالي تبديل الوجود الانساني من خلال

فاعلية الانسان وتصور شكل مرن للعالم ، ولو جاء من قبيل الشطحات الخيالية ، وما يجب ان يكون عليه هذا العالم ، لا العالم الواقعي المليء بالضنك والعسف ، عالم تضيئه شمعة ، ولو كانت صغيرة ، من الامل تمثل حلم الانسان الحقيقي في عالم حقيقي اكثر عدلا ، اذ لا بد للانسان ان يصنع له دائما مثلا اعلى ينبغي للحياة الجارية ان تحققه او بعضه ذات يوم .

وهكذا تدخل طوباوية الف ليلة وليلة او مدينتها الفاضلة في نطاق عالم وسيط ليس بالقديم وليس بالمتخيل الجديد ، ولكنه يحتويهما معا ، وهي لا توجد في العالم ولا خارج العالم وانما على التخوم ، وهذه المدينة لا يراها الانسان بعين الرغبة فحسب بل يتلمسها في ماثور استقرار في النفس عن حضارة زاهية يعتبر القاص ومستعموه ابناءها وورثتها ومكملها . وبذلك يواجه الانسان وجوده لا بقناعة ورضى فحسب بل بشيء من التحدي ايضا ، وقد يحتاج الانسان في تحقيق حلمه الى وساطات، ولكن هذه الوساطات لا تنفي القدرة ولا الارادة . انها نظرة اخرى الى الحياة والواقع تجعل حتى الخيالات تقبل شكلا من الضرورة الواقعية الانية ، ويمثل ذلك نقطة الهروب من الواقع ومن ثم الانكفاء عليه ، وهي تقوم على جملة من المتطلبات الاساسية التي بدونها لا يمكن للكائن الانساني ان يعيش حياة انسانية . وان من جملة ما تدخله هذه الطوباوية هو ضرب من الضرورة الملحة التي يقاس الواقع عليها ويواجه ويحكم عليه ، والواقع الذي لا يستجيب لهذا القياس يكشف عن انه واقع مزيف وغير انساني . وهي ، بهذه المثابة تحمل حكم قيمة بادخال الاعتبارات المعنوية والاخلاقية على غائية المنظمة الاجتماعية وحكومة الناس . والحديث عن الغايات وما يجب ان يكون بدلا مما هو كائن، والكلام على سعادة الناس ، اي مجرد الحديث بلغة القيم والاخلاق ، يجعل هذه الطوباوية تكشف ، عن غير عمد ، اللعبة الاجتماعية لعبة السلطة ولعبة النظام التصاعدي ، فهي تروم تبديل مجمل

اللعبة الاجتماعية وبالتالي تبديل الانسان في طبيعته نفسها .
ان معارضة الطوباوية بالتاريخ لا تستقيم شأنها شأن
معارضة الطوباوية بالعلم لان التاريخ في جدليته هو الذي
يكشف النسبية في الانظمة وفي ديمومتها ، وبالتالي يكشف عن
امكان تبديلها ، لان كل نظام سكوني متخثر يجعل من اغراضه
ازالة التمايز بين الطبيعة والتاريخ ، فيدخل في نطاق الطبيعة
ما هو داخل في نطاق التاريخ . ولكن الطوباوية في الليالي لم
تكن كذلك تماما ، وهي لم تلغ التاريخ وانما ارادت ان يعيد
نفسه او ان تستعاد الصورة المتخيلة عنه ، فالتاريخ ، وهو قيد
العمل ، يستدعي لديها التاريخ قيد الامل .
ولا ريب في ان تصور ربيع دائم من السعادة والوفرة ايسر
منالا من الغاء المنافع والامتيازات لبعض الناس او لفئة من
الناس . ولا ريب في ان اصحاب الامتياز يرحبون ضمنا بطوباوية
تتجاوز في الخيال ما يحاولون اخفائه في الواقع . بيد ان ذلك
ليس سوى وجه محتمل من وجوه الطوباوية ، ويظل صحيحا
وواقعا ان الكثير من الاحلام كانت الحافز للناس ، وقد تحقق
الكثير من هذه الاحلام ودخل قسم كبير من الطوباويات في
منجزات الانسان على الصعيدين العلمي والاجتماعي . وقد يحتاج
كل عصر الى شيء من الطوباوية التي تتجاوز الواقع الراهن ، ولا
يمكن لعصر الا ان يتحجر ويتجمد عندما ينتقص باسم العلم
والواقعية من حق الحلم والمخيلة .

الفصل العاشر

موقف من الف ليلة وليلة

لا ريب في ان المواقف متباينة من هذا الاثر ، ولطالما عبر عنها في الماضي القريب والحاضر ، في العالم العربي والعالم الخارجي ، وان يكن مجمل هذه المواقف يتسم بالتقدير الكبير لهذه الطرفة الفنية ، مع تفاوت الآراء في مكانتها او دورها الاجتماعي . وقد اشار بعض الباحثين العرب المعاصرين الى ان حكايات الف ليلة وليلة ، كما استقرت في اذهان العامة وحتى في اذهان بعض الخاصة ، تمثل التفاتا مرضيا الى الماضي حيث الاحلام السعيدة ونشوة السحر وتمثل متع الحضارة وملاذها في دنيا الخيال وكأنها عطاء مجاني ، من خلال واقع يعاش وكأنه فترة انحطاط . فهل يصح لنا ان نعتبر هذا الكتاب مسئولا عما خلفه في قرائه او المستمعين اليه بعد انقضاء الفترة التي تكامل فيها ، والتي اتسمت فعلا بفترة انحطاط امتدت قرابة خمسمائة عام ، وهل كان الكتاب في حينه يخفي مرحلة انحطاط او يشكل مادة تعويضية عن احساس الناس بوطأتها ؟

لقد اجبنا عن الشق الثاني من التساؤل فيما سبق وعرضناه، في ضوء ما انتهى اليه تقديرنا للمرحلة التاريخية التي تم فيها وضع الكتاب في صيغته الاخيرة ولطبيعة الكتاب نفسه واعتبرنا تلك الفترة مرحلة انتقالية صعبة تتبلبل فيها المفاهيم والآراء والتصورات وتحمل على شيء من الازدواجية او الثنائية في الرؤية والقصد والحكم على الامور ، لكنها اقرب الى التقدم منها الى الانحطاط ، وشتان بين الموقفين ولو تشاكلا في ظاهر من الاختلال او الاضطراب ، اذ ليس البكاء على الميت كبكاء الطفل ساعة يولد . اما الشق الاول فمناطه الطبيعة الفنية لكل اثر ادبي وانعكاس هذا الاثر في نفوس القراء .

ولا بد من التنبيه الى خصيصة اوسمة تلازم الادب بعامة والادب الشعبي بخاصة ، وقوامها العلاقة بين الكاتب والقارئ او بين القارئ والاثر الادبي . ان لبعض الاقمشة خاصية اعتلاق بعض النباتات والاشواك وبعضها الآخر ليس له هذه الخاصية ، ويمكن القول ان للادب نوعا من اللباس الذي يمكنه اعتلاق الاهواء والافراح والأتراح والصبوات والتطلعات ، والاديب وهو ابن عصره او زمنه او مجتمعه ، يخالط حيوات الناس وحياة المجتمع ليخرج منها بانموذجية فنية وتبعها لما يجلوه من واقع يعيشه الناس مزقا واشتاتا ويعيشه الاديب رؤية مركزة وشاملة . ولكن الاديب ليس سوى احد طرفي المعادلة في التأثير والرؤية ، اذ ثمة القراء ايضا ، وهؤلاء يجب ان يؤخذوا في الحسبان . ان القراءة او ما يقوم مقامها هي بداتها عملية خلق وتكوين جديدين ايضا ، لان القارئ هو الذي يكمل الحكاية او القصة او الرواية بشخصيته وذاتيته . ويروي الكاتب اهرنبورغ ما وقف عليه في اجتماع ضم قراء لروايته « العاصفة » وكيف تقابلت فتاتان واختلفتا حول شخصية بطل الرواية ، فقد كانت احدهما تنظر اليه بعين ملؤها الاعجاب وتتمنى لقيا فتى مثله في الحياة في حين لم تكن الاخرى لترى فيه ما يستاهل الاهتمام ، بل لم

تجد فيه اية ميزة . ويشير اهرنبورغ الى ان الفتاتين كان لهما
العمر نفسه وقد تلقيتا تربية واحدة ونشأتا في مجتمع واحد
ولعلهما تحملان مفاهيم عامة متشابهة عن الحياة ، الا ان كلا
منهما قد اتمت الرواية بخيالها وبتجربتها العاطفية وبسماتها
المنبثقة عن شخصيتها او ذاتيتها الخاصة ، وهكذا وجد
بطلان لا بطل واحد في ذهني قارئتين .

ولئن جاز ذلك بالنسبة لرواية معاصرة وفتاتين في
مجتمع واحد متماثلتين في عمريهما وفي ثقافتهما ونظرتيهما
العامتين الى الحياة ، فلم لا يجوز بالنسبة الى اثر شعبي
متعدد الملامح والجوانب يوجز تاريخا ، ولم لا يؤخذ في الاعتبار
اختلاف اثره بالنسبة لابناء بلده وبالنسبة للفترة التي تكامل فيها ،
والامر نفسه بالنسبة لغير ابناء بلده ، لا سيما وان مفارقة تاريخية
جعلت موطن هذا الكتاب يتنكب عن الاستمرار في شروطه
الحضاري في حين كانت المجتمعات المقابلة تعيش وقائع الحياة
والخيال في هزة من نشوة التقدم ورعدة الابداع .

لقد اوضحنا ، بما فيه الكفاية ، ان المجتمع السليبي
ترعرعت فيه الليالي واخذت سمتها كان مجتمعا يطاول الجديد
والمأمول ويفازل التقدم والحضارة ، ومن المؤكد انه كان في بعض
سماته او جوانبه دون المجتمع البغدادي في ابان العصر العباسي ،
ولكن للتاريخ قصدا او طريقا لا بد منه ، وبعض الخطوات
الى وراء ثمن لتقدم اوسع في المستقبل ، وهذا ما جرى لاوروبا
بنشوء الاقطاع بعد انحلال الامبراطورية الرومانية والذي كان
مرحلة في التطور الى المجتمع الحديث تقوده الطبقة الوسطى
التي راحت تؤكد نفسها كحقيقة مشخصة ذات وزن اجتماعي
وتاريخي ، وبدأت تتأكد كذات تعي نفسها ودورها . ولم تنح
الظروف التاريخية لمجتمع الف ليلة وليلة ان يضع ، قيد التحقيق ،
الامكان او الاحتمال التاريخي الذي انفسح امامه ، للاسباب
التي بينهاها ، والتي ردت الى جزء من الدولة الشرقية او الاستبداد

الشرقي في اكثر اشكاله بعدا عن المسيرة الحضارية .
ان مئات السنين التي تطاول ليلا اطفأت كل يوارق التقدم
في هذا الجزء من الامة العربية وفي سواه ، ولعل ذلك اسوأ
ما انتاب الامة العربية في تاريخها اذ استمر سباتها حتى مطلع
القرن التاسع عشر ، وما ان بدأت تستيقظ حتى داهمها الاستعمار
الاوروبي ولم يكن لها من المنعة والقوة والتقدم ما ترد به ذودا
عن نفسها . لقد عاش العرب فترة يؤسهم وانحطاطهم هذه ،
طوال تلك الفترة ، ولكن هذا يؤس لم يترافق بتضخم
ايدولوجي اذ كان يؤسا واقعيا وايدولوجيا على حد سواء ،
ولم يكن بحاجة الى التعويض عن نفسه ايدولوجيا لانه لم يكن
يعي يؤسه . وهكذا اصبحت الحرية في هذا الواقع اداة فرعية
منفصلة ، اداة تسجيل فحسب تعكس مشيئة السلطة المطلقة ولا
تفعل شيئا غير ذلك . ان انبثاقها عن السلطة المطلقة وتفرعها
عنها هو وجودها نفسه وكل وجودها ، وكانت ايضا غير واعية
وغير واضحة وكانت لا تجد تلبية لها في الواقع العملي
الذي كان قائما في ذلك الزمن .

وقياسا على ذلك تصور الناس انهم لا بد ان يكونوا تابعين
لسلطة مادية او معنوية وخاضعين لها مثل تبعيتهم وخضوعهم
لهذا العالم الطبيعي ، فاعتقدوا ، بالتالي ، او بالاصح افترضوا
بصورة عفوية غير مقترنة بمحاكمة او تأمل او اختيار واع ، ما
داموا غير واعين لوجودهم ، انه لا بد ان تكون في الخنارج
سلطة مطلقة قائمة تحدد وتوجب القيم والمثل والمعاني والواجبات
والانماط المعنوية مثلما الطبيعة تجدد وتحتم المواسم والفصول
والمواعيد والدورات الزراعية ، وان هذه السلطة المطلقة تملك
سلطة حياة او موت معنوي عليها مثلما الطبيعة تملك
سلطة حياة او موت على الجسد .

ان بنية الواقع الطبيعي والعملي ، آنذاك ، او البنية
الاقتضادية لهذا المجتمع ، قد عملت عملها من وراء ستار وتحكمت

في فاعلية الفرد في التماس قوام انساني يتشوف الى الحرية او التحرر ودفعه الى المنحى الذي سار فيه منحى التبعية والخضوع لمرجع خارجي والتسليم بانعدام وجودها الذاتي الاصيل وانعدام الفاعلية التلقائية المستقلة للفرد في هذا الوجود. وذلك ما ادى الى انقلاب السبب نتيجة والفاعل مفعولا والسيد تابعا في علاقة الحرية مع السلطة المطلقة .

وفي مثل هذا الواقع لم يكن في وسع القارئ العربي ان يكمل ما ورد في الليالي ، بما فيه من ايجابيات كان يحدو عليها تشوف ابناء عصرها الذين عكسوها في تصورات واقعية او خيالية ، وانما كان القارئ او المستمع العربي يتعلق بالشق السلبي منه ، لان هذا الكتاب ، وهو وليد مرحلة انتقالية ، كان يحتمل وجهي الحياة ، السكوني منها والمتحرك ، الفيبسي والعلمي ، صورة الفردية المنسحقة التي تخلت عن حريتها وصورة الفردية التي بدأت تبرز لاكتساب هذه الحرية او انتزاعها. وبما ان نفوس القراء او المستمعين العرب قد ذوى فيها حس المغامرة وجدوى الجهد الانساني ، فالخوارق والوسائط والنزعة الاستسلامية هي كل ما بقي لها .

ولكن شيوع الحكايات في غير موطنها الاصيل له دلالة المعدلة ، وهو لا يخضع للموجبات التي تحكمها في بيئتها الاصلية وانما له دواع اخرى . ولعل الاقبال عليها او التقبل لها كان منوطا بالاستمتاع بجانب من جوانبها كتمة نفسية لما كانت تمور به النفوس وتتحرك فيه العقول . وكان كل مجتمع كان يقبل على هذه الحكايات ، كان ينتهي على صعيد الاحساس الفني والشعور النفسي الملازم له ، الى تركيب ذهني او جمالي يتفق والواقع الذي يلاسه . وقد رأى الكثير من الباحثين الاوروبيين ان هذا الكتاب ، بما فيه من صور الشرق ، وبما فيه من جوانب المغامرة الفردية ، قد الهب الخيال وحث على الرحلات والاسفار ، كما ان صورة الشرق الزاهية التي رسمها قد هيجت

ما يغري بالوصول الى هذا الشرق . . فضلا عما في النزعة الخيالية من تعديل لمنطق من العقلانية بدأ يسود اوروبا والذي افرد في غلوه ، في كل مظهر من مظاهر الحياة المادية ، دون ان يخلع عقلانيته ايضا على الحياة الاجتماعية وعلى العلاقات بين الناس ، بما يتفق وقواعد هذا العقل . ولكن ، هل كان بالوسع ان يحظى هذا الكتاب بما حظي به لو لم يكن المجتمع قد اوجد من الاسباب والحوافز ما يجعل النفوس مستعدة للتفاعل مع الاخيلة والتطلعات التي وردت فيه ؟ ومن يرجع الى وصف تلك المجتمعات ومن يتأمل انطلاقتهما الكبيرة لفتح البلدان والاسواق لا يرى عجبا ان يضاف ما في الكتاب من اخيلة وطيوف الى ما يزيد في تحريض الناس وتشويقهم الى ركوب غارب المغامرة . فالاستعداد النفسي لذلك كان قد قام واستقر على موجبات اجتماعية واقتصادية وسياسية . لهذا كان الاقبال على الكتاب والاستمتاع به لا اقبال واستمتاع عاجز او فاقد الامل الذي يعوض بالخيال ما فاته في الواقع وانما اقبال واستمتاع المقتدر الذي يستعين بالخيال لجعل احلامه واقعا .

وقد وقف بعض الباحثين عند ظاهرة معروفة وهي استعانة كثير من مؤلفي قصص الاطفال بما في الكتاب من قصص واقعية او خيالية ، وقد عزوا ذلك الى ان هذا الادب قريب المثال متجه الى السداجة والبساطة ، وهي من مميزات قرائها الاطفال اكثر من اتجاهه الى مميزات العقل والعواطف المركبة . وبراى ان هذه النظرة لا توفي هذه الظاهرة حقها في التحليل ، فادب الاطفال ، في جوهره ، يعول على عنصري المعقول وغير المعقول ، الواقع والخيال ، وعلى الرغبة الكامنة لدى الطفل في ممارسة قدرته على الاشياء بتحويلها فعلا بطريقة خيالية ، عن طريق عوالم تفيد في تربيته دون ان يفيب عنه انها ليست من دنيا واقعه . وترى الدراسات النفسية الحديثة ان قصص الجنيات ، مثلا ، هي قراءة مثالية لتربية وتطور الاطفال وهو ما تقدمه من صور

ذات لغة خاصة تتصف بأسلوب سهل يكون في متناول عقل
الطفل فتأسره الحكمة في القصة وتثقل لاوعيه دون سابق
قصد او معرفة منه ، وهذه هي الصورة المثالية لما يجب ان تكون
عليه التربية الجيدة . وبالإضافة الى ذلك ، فمن الواضح
تماما ، في ذهن الطفل ، ان كل ما يحدث في قصص الجنيات
يجري في معطيات بعيدة جدا عن معطيات وسطه ، وانها تجري
في زمن بعيد جدا عن زمنه . وهكذا لا يتخيل الطفل ان مثل هذه
الامور يمكن ان تحدث بالقرب منه ، لذا تصبح هذه التصورات
نماذج أصلية ومثلا عليا حقيقية ، وهذا ما يسمح له بأن يطرد
هواجسه ومخاوفه الخاصة .

لقد ترك هذا الكتاب الرائع أثرا في كل باب من ابواب الفنون،
ففي الموسيقى نجد أثره في العديد من الروائع الفنية التي
استلهمته او استندت اليه ، وهناك في مجال الاوبرا « علي بابا »
و« معروف الاسكافي » وما من شك في ان ريمسكي كورساكوف
قد استوحى الف ليلة وليلة عندما وضع المتابعة السيمفونية
المشهورة « شهرزاد » ولا ينكر اثر الف ليلة وليلة في الباليه ،
وهذا واضح في « شهرزاد » . والى جانب هذا فقد فرضت
شخصياتها واحداثها على الاوبريت مثل « علي بابا » و« قسمت »
و« حسن » و« شهرزاد » . وتركت شيئا من الاثر في الفنون
التشكيلية وفنون التصوير والنحت وصناعة الدمى والكاريكاتور
والتصوير الفوتوغرافي . ولم يقتصر اثر الكتاب على هذه المجالات
فحسب بل تعداها الى تصميم الازياء والهندسة المعمارية
والديكور والاعلان . وقد ادت الافلام المستوحاة من الاساطير
والقصص الشعبي ، وبخاصة تلك المستوحاة من الف ليلة وليلة،
دورا هاما في تطوير الفن السينمائي ، سواء من حيث الشكل ام
من حيث الموضوع ، كما كان لها اثرها في الصحافة والاذاعة
والتلفزيون ، فضلا عن اثرها الكبير في الادب ، بوجه عام ،
وادب الاطفال ، بوجه خاص .

ولا يزال كتاب الف ليلة وليلة مصدرا خصباً من مصادر
الوحي للقرائح المعبرة في الآداب والفنون ، كما انه أشبه بالقطب
المغناطيسي الذي يجتذب اليه العقول التي تعكف على متابعة سياقه
المتكامل وعلى تحليل جزئياته وعناصره ، وهو بحق من أروع
الروائع لا في الأدب العربي وحده ولكن في الأدب العالمي
أيضاً .

★ ★ ★

مراجع البحث

- ١ - كتاب الف ليلة وليلة .
- ٢ - الدكتورة سهير قلماوي
- ٣ - الهلالية في التاريخ والادب الشعبي
الدكتور عبدالحميد يونس
- ٤ - الصعلكة والفتوة في الاسلام
الدكتور احمد امين
- ٥ - فنون الادب الشعبي
احمد رشدي الصالح
عبدالنافع طليمات
- ٦ - اهل الكدية
- ٧ - الظاهر بيبرس
- ٨ - العصر الوسيط وعصر النهضة
الدكتور سعيد عبدالفتاح عاشور
- ٩ - الحكاية الخرافية
اوجينو غارين
فريدريش فون ديرلاين
ترجمة : الدكتورة نبيلة ابراهيم
الكسندر هجرتي كراب
ترجمة : رشدي الصالح
ر . بلاشير
- ١٠ - علم الفولكلور
- ١١ - تاريخ الادب العربي
ترجمة : الدكتور ابراهيم الكيلاني
- ١٢ - العلامة ابن خلدون
ايف لاكوست
ترجمة : الدكتور ميشال سليمان
- ١٣ - حول نمط الإنتاج الاسيوي
جان شينو ، يوجين فارغا ، موريس
غودوليه
- ١٤ - ترجمة : جورج طرابيشي
مجلة « الفنون الشعبية » المصرية .

فهرس

| الموضوع | رقم الصفحة |
|---|------------|
| الفصل الاول : | |
| الادب الشعبي ومكان « الف ليلة وليلة » منه . . . | ٥ |
| الفصل الثاني : | |
| عصر الماليك بداية مجتمع جديد | ٢٩ |
| الفصل الثالث : | |
| « الف ليلة وليلة » من خلال البنية الادبية | ٥٦ |
| الفصل الرابع : | |
| المجتمع والدولة من خلال التاريخ والحكايات | ٦٧ |
| الفصل الخامس : | |
| المغامرة الانسانية من خلال الحرية والفردية | ١٠٦ |
| الفصل السادس : | |
| المرأة والجنس | ١١٨ |
| الفصل السابع : | |
| تطهير وامتاع | ١٤٠ |
| الفصل الثامن : | |
| القدرات والرغائب | ١٥٥ |
| الفصل التاسع : | |
| الايدولوجية من خلال الطوباوية والمدينة الفاضلة | ١٨٨ |
| الفصل العاشر : | |
| موقف من الف ليلة وليلة | ٢١٥ |
| مراجع البحث | ٢٢٣ |

هَذَا الْكِتَابُ

يحتفظ الأدب الشعبي بنكهته الخاصة ، رغم زوال الاسباب التي اقتضت ظهوره . ولا يزال قسم كبير منه موضع اقبال القراء عليه ومثار استمتاعهم ، فضلا عن التفات الادباء وأبحاث الباحثين . والميزة الهامة والشائعة في هذا الادب ان جانب الخيال ابرز فيه واكثر ظهورا ، وان القاص الشعبي في تحرره النسبي من قيود الحرفة أبعد اثرا في حياة الناس ، لان باستطاعته ان يقول معظم ما يريد قوله ، شأن الشاعر المبدع . وما ذاك الا لأن الوعي الفردي لديه ملازم للوعي الجمعي ، و « الانا » الفردية مندمجة الى حد بعيد ب « الانا » العامة .

وهذا الكتاب اذا كان يدرس « الف ليلة وليلة » من زاوية فهم الظروف التاريخية التي احاطت بخروج هذا الاثر الى حيز الوجود ، فانما ليؤكد ان الادب الشعبي مشدود في شكله ومحتواه الى واقع وموقف وحقيقة زمنية معنية ، وهو مرآة الماضي والتاريخ كما فهمه الشعب او كما اريد له ان يفهمه

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

الثمان : ١٠
أو ما يعادلها

Bibliotheca Alexandrina



0695366